
UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY









KANT-STUDIEN.

PHILOSOPHISCHE ZEITSCHRIFT

UNTER MITWIRKUNG VON
E. ADICKES, É. BOUTROUX, EDW. CAIRD,
J. E. CREIGHTON, W. DILTHEY, B. ERDMANN, R. EUCKEN, M. HEINZE
A. RIEHL, F. TOCCO, W. WINDELBAND
UND MIT UNTERSTÜTZUNG DER „KANTGESELLSCHAFT“

HERAUSGEGEBEN VON

DR. HANS VAIHINGER UND DR. BRUNO BAUCH
PROFESSOR IN HALLE. PRIVATDOCENT IN HALLE.

DREIZEHNTER BAND.



BERLIN,
VERLAG VON REUTHER & REICHARD
1908.

WILLIAMS & NORGATE, LONDON.
LEMCKE & BUECHNER, NEW YORK.
H. LE SOUDIER, PARIS.
CARLO CLAUSEN, TORINO.



INHALT.

Seite

Selbstanzeigen:





Zur Geschichte des Wortes Person.

Nachgelassene Abhandlung von Adolf Trendelenburg.

Eingeführt von Rudolf Eucken.

Einführung.

Die Vielgeschäftigkeit des Grossstadtlebens und mannigfache nebenamtliche Tätigkeit haben Trendelenburg am Abschluss verschiedener von ihm geplanter grösserer Werke verhindert, das Bild seiner wissenschaftlichen Art wäre um bedeutende Züge bereichert worden, hätte er die Ethik und die Psychologie vollenden können, die ihn beschäftigten. Die Lücke aber aus seinem Nachlass auszufüllen, hinderte ein striktes Verbot, irgend etwas unfertig Hinterlassenes zu veröffentlichen. Nun aber fand sich ein Schriftstück vor, das nicht als unfertig gelten darf, und das Trendelenburg sicher in eine Sammlung kleinerer Schriften aufgenommen hätte, wenn er noch zu einer solchen gekommen wäre: eine Untersuchung, welche das Datum trägt 20. Januar 1870 und den Titel führt: „Zur Geschichte des Wortes Person".

Diese Arbeit liegt nun freilich über 37 Jahre zurück, im Einzelnen hätte Trendelenburg selbst gewiss jetzt verschiedenes zu ergänzen und zu verändern gefunden. Aber das Ganze darf trotz seines knappen Umfangs als ein wertvoller Ausdruck der Eigentümlichkeit jenes Denkers und Forschers gelten, dessen Lebensarbeit ihre Bedeutung behält, obschon die Bewegung der Zeit inzwischen andere Bahnen einschlug. Mit voller Deutlichkeit erscheint hier Trendelenburgs freundliches Verhältnis zur Geschichte, sein eifriges Streben, die Zeiten in einen engen Zusammenhang zu bringen und den Stand der Gegenwart möglichst aus der Vergangenheit hervorwachsen zu lassen. Zugleich wird ersichtlich, mit welcher Weite des Blickes, welchem Gleichmass des Interesses, welcher Besonnenheit und Sorgfalt er bei solcher Arbeit verfuhr, auch welchen künstlerischen Reiz seine Darstellung

in ihrer schlichten Anmut hat. Für die „Kantstudien" aber hat diese Abhandlung einen Wert, wennschon sie über Kant selbst nichts Neues bringt. Ein enger Anschluss an die alte Philosophie gestattete Trendelenburg kein nahes Verhältnis zu Kant und keine volle Würdigung seiner umwälzenden Leistung. Wie sehr er ihn trotzdem schätzte, das lässt diese kleine Untersuchung in vollem Masse erkennen. Denn sie ist ihrer ganzen Ausdehnung nach auf Kant als Zielpunkt gerichtet; wie seine höchst einflussreiche Vertiefung des Begriffs der Persönlichkeit durch die geschichtliche Arbeit verschiedenster Gebiete vorbereitet war, das soll hier vorgeführt werden. So bildet das Ganze eine Hinführung zum ethischen Hauptbegriffe Kants und zugleich eine Huldigung für Kant, der von hier aus angesehen als der höchste Gipfel erscheint, zu dem die verschiedenen Wege führen.

Zur Geschichte des Wortes Person.

1. Kant hat den Begriff der Person für die Moral neu ausgeprägt; ein guter Teil seiner ethischen Lehre konzentriert sich in dem Satz: „Der Mensch ist Person". Im Gegensatz gegen den Begriff der Sache sagt Kant in der Grundlegung der Metaphysik der Sitten" (1785):[1]) „vernünftige Wesen werden Personen genannt, weil ihre Natur sie schon als Zwecke an sich selbst, d. i. als etwas, das nicht bloss als Mittel gebraucht werden darf, auszeichnet, mithin sofern alle Willkür einschränkt und ein Gegenstand der Achtung ist." Da die vernünftige Natur als Zweck an sich selbst existiert und nicht bloss als Mittel zum beliebigen Gebrauch für diesen oder jenen Willen, so wird, sagt Kant, der praktische Imperativ folgender sein: „Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel brauchst." „Der Mensch ist zwar unheilig genug," sagt Kant an einer anderen Stelle,[2]) „aber die Menschheit in seiner Person muss ihm heilig sein. In der ganzen Schöpfung kann alles, was man will, und worüber man etwas vermag, auch bloss als Mittel gebraucht werden; nur der Mensch, und mit ihm jedes vernünftige Geschöpf, ist Zweck an sich selbst".

[1]) S. 56 f. Rosenkr.

[2]) Kr. d. pr. V. 1788. S. 155.

Wenn der Mensch als vernünftiges Wesen Person ist und als solche Selbstzweck, so hängt damit zusammen, dass er, dem vernünftigen Zweck entsprechend, einer vernünftigen Willensbestimmung fähig sei, was das Wesen seiner Freiheit ausmacht.

So legt Kant in die Person Selbstzweck und Freiheit und sieht die Erhabenheit der menschlichen Natur in dieser Achtung erweckenden Persönlichkeit.

Es ist eine der wohltätigen Wirkungen Kants, dass er den Begriff der Person neu erhellt. Der Begriff der Person, in welche er die Würde des Menschen legte (alle Sachen haben einen Wert, einen Marktpreis, nur der Mensch allein Würde), und der Begriff der Achtung für den Menschen, der in diesem Sinne Person ist, gingen nun Hand in Hand und wuchsen in der Anerkennung mit einander. Stillschweigend hat diese Wirkung das Leben in seinen besten Richtungen mitbestimmt; und, was die wissenschaftliche Bedeutung betrifft, so hat dieser Begriff selbst in der theologischen Ethik, wie z. B. in Nitzsch System der christlichen Lehre, Eingang gefnnden.

In dem dargestellten Sinne drückt uns der Begriff der Person oder die Persönlichkeit im Menschen die Quelle und gleichsam die Substanz seines sittlichen Wesens aus. Wir wären ratlos, wenn wir diesen Begriff in die griechische Sprache, welche die edle Mutter unserer wissenschaftlichen ethischen Ausdrücke ist, zurückübersetzen sollten. In Plato und Aristoteles findet sich keine adäquate Bezeichnung. Sie sprachen von dem Menschen, nicht von der Person, wenn sie das dem Menschen Eigentümliche ausdrücken wollen. Wo es Sklaven giebt, wird ein Begriff, wie der Kantische, wenigstens aus dem allgemeinen sittlichen Bewusstsein nicht hervorwachsen. Es ist ein Fortschritt der wissenschaftlichen Begriffe, wenn die neuere Zeit einen solchen Begriff, wie Person, ausprägte.

Aber, fragen wir, um unser Thema zu bezeichnen, wie kann die Person, persona, d. h. die vorgehängte Maske, die den angenommenen Schein bedeutet, zum Ausdruck des innersten sittlichen Wesens, zum Ausdruck des eigensten Kerns im Menschen werden? Wissenschaftliche Termini, wie z. B. das Subjektive und Objektive, das a priori und a posteriori, die moralische Gewissheit der mathematischen entgegengesetzt, die Idee und das Konkrete, haben nicht selten ihre Geschichte. Es ist mein Wunsch, einen Beitrag zur Geschichte des Wortes Person zu geben und zwar in der

Richtung der aufgeworfenen Frage: wie kam persona, die Maske, von der der Fuchs im Phaedrus sagt, „welch mächtige Gestalt! Gehirn hat sie nicht" (s. 1, 7), dazu, im Fortgang des Gebrauchs die Persönlichkeit in der Kantischen Ausprägung zu bezeichnen?

2. Wo man von der Geschichte eines Wortes redet, denkt man zunächst an seinen Stammbaum. Indessen ist bei dem Worte persona die Etymologie noch heute nicht sicher gestellt.

Es ist eine bekannte Stelle im Gellius V. 7, wo es heisst: Lepide mehercules et scite Gabius Bassus in libris, quos de origine vocabulorum composuit, unde appellata persona sit, interpretatur; a personando enim id vocabulum factum esse coniectat: „Nam caput", inquit, „et os cooperimento personae tectum undique, unaque tantum vocis emittendae via pervicem, quoniam non vaga neque diffusa est, in unum tantummodo exitum collectam coactamque vocem ciet et magis claros canorosque sonitus facit. Quoniam igitur indumentum illud oris clarescere et resonare vocem facit, ob eam causam persona dicta est, o littera propter vocabuli formam productiore. Hiernach hätte persona die Maske von ihrer Eigenschaft, den Namen, die Stimme zusammenzuhalten und den Laut kräftiger und heller hervorbrechen zu lassen. Abgesehen von der widersprechenden Quantität (persŏno und persōna) wäre der Name von einer Nebeneigenschaft statt von dem eigentlichen Wesen der Maske, wie etwa den charakteristischen Gesichtszügen, abgeleitet. J. C. Scaliger zweifelt schon an diesem Ursprung, aber die Ableitung, die er vorschlägt, *περὶ σῶμα* oder *περὶ ζῶμα* trifft noch weniger. Ein alter Vocabularius trägt Tieferes in das Wort hinein und deutet persona als per se una. Die neueste Ableitung, die ich las, ist noch tiefsinniger. Da ona in den lateinischen Wörtern die Fülle bedeutet (was richtig sein mag, wie in annona, Pomona, Bellona), so bezeichne persona, d. h. per se ona, die Fülle aus sich, wie der Person Christi die Fülle beigelegt wird, das *πλήρωμα*. Jacob Grimm in seiner akademischen Abhandlung vom Jahre 1858 [1]) ist nicht abgeneigt, persona unter die Vertretung männlicher durch weibliche Namensformen zu rechnen. Er geht insoweit in die Ableitung von personare ein, als er sich an der Abweichung der Quantität, die auch sonst vorkomme, nicht stösst; aber er erklärt den Sinn anders. Die Be-

[1]) Denkschriften 1858 über die Vertretung männlicher durch weibliche Namensformen S. 49.

deutung soll nicht von einer den Laut des Reimes erhöhenden Larve herkommen, sondern persona könnte an sich den Sprechenden, der seine Rede verlauten lässt, bezeichnen, ähnlich wie vocula als Beiname, an sich nichts als parva vox, einen leise Redenden meine. Diese Etymologie macht einen weiten Umweg und dürfte mit dem üblichen Gebrauch von personare nicht stimmen. In' dieser Verlegenheit wird man fast zu einer anderen Ableitung hingetrieben, die schon Forcellini vorschlägt. Wenn die Maske mit dem Theater aus Griechenland nach Rom kam, so wäre es möglich, dass das fremde Wort *πρόσωπον* oder *προσωπεῖον* als ein fremdes sich eine gewaltsame Umformung musste gefallen lassen, ähnlich wie z. B. der fremde Pflanzenname *ὑοσκύαμος* iusquiamus wurde, und insofern würde die Analogie, dass umgekehrt wie *Περσεφόνη* Proserpina wurde, *πρόσωπον* oder *προσωπεῖον* sich in persona verwandelte, erträglicher, so dass (nach Schwencks Meinung) persona etwa für prosopina stände.

Nach diesem Reichtum unsicherer oder ungewisser Vermutungen bekennen wir, dass die Stammverwandtschaft von persona noch nicht entdeckt ist. Wir wenden uns also zur Bedeutung zurück, auf welche es für unseren Zweck allein ankommt.

3. Das Wort Person hat schon in Luthers Bibelübersetzung eine mehrfache Bedeutung. Bei der Erzählung eines Verrats übersetzt Luther 2. Makkab. 12, 4: sie ersäuften sie alle in die zwei hundert Person; und in Luk. 19, 3, bei der Erzählung von Zachäus, der Jesum zu sehen begehrt und auf einen Maulbeerbaum stieg: „denn er war klein von Person“. In erster Stelle haben der griechische Text und die Vulgata nur das Zahlwort; und Luther wählt, scheint es, Personen, um Männer und Weiber zusammenzufassen. In der zweiten Stelle heisst Zachäus im Griechischen *ἡλικίᾳ μικρός*, im Lateinischen steht quia statura pusillus erat. In dem Gebrauch: er war klein von Person, ist das Aussehen, wie in der Maske, eine wesentliche Vorstellung, aber es wird dabei an das Aussehen des ganzen Leibes gedacht.

Unserem Vorwurf stehen andere Zusammenfügungen näher. Schon im alten Testament kehrt der Ausdruck: ohne Ansehen der Person wieder. So heisst es 5. Mos. 16, 17: Gott, der keine Person achtet und kein Geschenk nimmt; 2. Chron. 19, 17: bei dem Herrn unserm Gott ist kein Unrecht noch Ansehen der Person; Hiob 34, 19: „der doch nicht ansiehet die Person der

Fürsten“. Der Ausdruck des Hebräischen ist sinnlicher. Das „Antlitz annehmen“ (נָשָׂא פָּנִים) kann wohl nur heissen: den Blick des Anderen annehmen, d. h. ihm günstig sein. Wenn die LXX *θαυμάσαι πρόσωπον* übersetzt (2. Chron. 19, 7, vgl. 5. Mos. 10, 17, Hiob 34, 19), so kann man fragen, ob hier „ein Antlitz bewundern“ im eigentlichen sinnlichen Sinne zu verstehen sei, oder ob hier der Gebrauch des *πρόσωπον* schon die Beziehung aufgenommen hat, die wir z. B. im Polybius finden, die Beziehung auf die Rolle, die jemand im Leben spielt. Die Vulgata übersetzt 5. Mos. 10, 17, Deus, qui personam non accipit. 2. Chron. 19, 7, personarum acceptio. Hiob 34, 19, qui non accipit personas principum. In dieser Übersetzung ist *πρόσωπον*, das im attischen Griechisch noch nicht die Person vor Gericht bezeichnet, zur persona im juristischen Sinne geworden, und daher stammt Luthers: ohne Ansehen der Person. Das accipere personam erklärt sich in der persona accepta, persona grata.

In dem *πρόσωπον* als Maske liegt immer die Durchführung einer Rolle, die Vertretung eines Charakters. Ausdrücke des neuen Testaments, welche an jene des alten erinnern, klingen an diese Bedeutung noch mehr an. In der Apostelgeschichte 10, 34 ruft Petrus nach der Bekehrung des römischen Hauptmanns Cornelius aus: „Nun erfahre ich mit der Wahrheit, dass Gott die Person nicht ansieht, sondern in allerlei Volk, wer ihn fürchtet und recht tut, der ist ihm angenehm“. Ähnlich der Apostel Paulus im Briefe an die Römer, 2, 11, „Preis denen die Gutes tun, vornehmlich den Juden und auch den Griechen; denn es ist kein Ansehen der Person vor Gott“, vgl. Gal. 2, 6. Der griechische Ausdruck heisst *οὐκ ἔστι προσωπολήπτης ὁ θεός* (act. 10 34), *προσωποληψία* (Röm. 2, 11), *πρόσωπον ὁ θεὸς ἀνθρώπου οὐ λαμβάνει* (Gal. 2, 6), welcher Ausdruck der LXX 3. Mos. 19, 15 entspricht. Die Vulgata übersetzt personarum acceptio (act. 10, 34. Röm. 2, 11). Deus personam hominis non accipit (Gal. 2, 6). Während in dieser lateinischen Übersetzung schon der juristische Gebrauch der Person deutlich hervortritt, hat das griechische *πρόσωπον* noch die besondere Beziehung im Sinn, wie sie die Maske darstellte, das nationale Gesicht, ob Jude, ob Grieche, ob Beschneidung, ob Vorhaut, das wäre ein Ansehen der Person, das im Christentum nicht gilt. In dem Ausdruck: ohne Ansehen der Person tritt der Anspruch, den die Person auf ein Besonderes, z. B. das Nationale, gegen das Allgemeine möchte geltend machen,

in die Sprache ein. Im Latein ist dieselbe Beziehung des Besonderen wohl zu erkennen, wenn z. B. Cic. ad Attic. VIII, 11, in einem Briefe an den Pompejus sagt, im Zusammenhang mit der Partei, die er genommen, mit der Rolle, die er gespielt hat: ut mea persona semper ad improborum civium impetus aliquid videretur habere populare.

4. Diese Beziehung wird noch wahrscheinlicher, wenn wir bei den Stoikern, die im Leben auf die Übereinstimmung mit sich selbst, auf die Konsequenz des mit sich einigen Charakters gerichtet waren, das *πρόσωπον*, die persona zum Ausdruck des Ethischen werden sehen. Die Stoiker lieben den Vergleich und nehmen den Vergleich in die eigentliche Lehre auf. So lesen wir in Epiktets kurz gefasster Ethik (in seinem Enchiridion) (Kap. 17): „Gedenke, dass du Darsteller (*ὑποκριτής*) einer Rolle bist, welcher Art der Meister (*διδάσκαλος*) will; wenn er eine kurze will, einer kurzen, wenn eine lange, einer langen; wenn er will, dass du einen Armen darstellst, dann sorge, dass du einen Armen mit Geist spielest, ebenso wenn einen Hinkenden, wenn eine Obrigkeit, wenn einen gemeinen Mann; denn das ist deine Sache, die dir gegebene Rolle (*πρόσωπον*) schön zu spielen, aber sie auszuwählen, eines Anderen." In demselben Sinne heisst es Kap. 37: „Wenn du eine Rolle über dein Vermögen übernimmst, so wirst du sie schlecht und linkisch spielen, und eine andere versäumen, die du ausfüllen könntest." In demselben Sinn gebietet Epiktet in den Dissertationen, die zugewiesene oder übernommene Rolle zu wahren, zu wissen, was man sein will und darin der eigenen Rolle nicht zu vergessen. In den Dissertationen 1, 2, 12 heisst es: „Als Florus den Agrippinus um Rat fragte, ob er zu Neros Schauspiel gehen und dabei einen Dienst übernehmen solle, antwortete Agrippinus: geh nur hin; und als dieser weiter fragte, warum er denn nicht selbst hingehe, erwiderte er: weil ich dergleichen nicht einmal überlege. Denn wer einmal solche Dinge betrachtet, in den Wert des Äusseren eingeht und es berechnet, der ist nicht viel anders daran, als die, welche ihrer eigenen Rolle vergessen." So soll nach der stoischen Lehre (Diog. Laert. VIII, § 160) der Weise dem guten dramatischen Künstler (*ὑποκριτής*) ähnlich sein.

Diese Gedanken sind nicht bloss Lehre des Epiktet, des Stoikers zu Neros Zeit, sondern sie sind bei den ältesten griechischen Stoikern heimisch. Wenigstens haben wir ein Fragment

des Teles, der wahrscheinlich ein Zeitgenosse des Chrysipp ist, das ähnlich wie Epiktet spricht; nur mit dem Unterschiede, dass es die Tyche (das Glück) und nicht den vorsehenden Gott zum Dichter der Rollen macht. Die persona ist in diesem ethischen Sinne der übertragenen oder übernommenen Rolle bei Cicero geläufig, z. B. offic. 1, 28 und 31.

Wir erkennen in dem Bilde das Eigentliche der stoischen Ethik ohne Schwierigkeit. Die gut gedichtete Rolle ist der Natur gemäss, wie der erste Grundsatz der Stoiker verlangt, der Natur gemäss zu leben, d. h. der Vernunft, die der Natur zum Grunde liegt, zu folgen, und die gut gedichtete Rolle individualisiert ferner das Allgemeine der eigentümlichen Natur des Einzelnen gemäss und gründet es in einem vernünftigen Mittelpunkt. Dadurch wird erreicht, was die Stoiker wollen. Das allgemeine Gesetz der Natur verbindet sich mit dem Willen der eigenen übereinstimmend. Denn es wird richtig gehandelt, und es entsteht der schöne Fluss des Lebens, wenn der Wille des Ordners des Alls und der Dämon des Einzelnen harmonisch stimmen. Indem die Rolle aus dem Ganzen des Dramas entworfen ist und doch in dem Eigenen des Teils ihr Leben hat, ist sie ein künstlerischer Ausdruck jener Lehre. Überdies bleibt die gut gedichtete Rolle sich selbst treu, wie die vita sibi concors, auf welche Seneca uns hinweist. Der Weise nun, der einem guten dramatischen Künstler ähnlich sein soll, muss die Rolle selbst entwerfen und selbst darstellen.

Wir haben hier zwar die persona in einer ethischen Bedeutung von eigenem Gepräge, aber nicht in der Bedeutung, die, wie heute, das eigentliche Prinzip der individuellen Sittlichkeit ausdrückt. Im Deutschen finden wir noch Spuren von persona als Maske, Rolle, z. B. in der Zusammenfügung, er hat seine Person gut gespielt, gut vorgestellt.

5. Dasselbe Wort, welches in der Scene von dem Schauspieler gebraucht wird, agit personam, gehört der Gerichtssprache an, wenn agere apud iudicem, actio von der Klage gebraucht wird. Der Kläger (actor) und der Verteidiger gleichen in Rede und Gegenrede den Masken, den Personen auf der Bühne. An den Kläger, den Verteidiger und den Richter sind gleichsam verschiedene Rollen dieses Dramas verteilt. Daher war es ein entsprechender lebendiger, sinnlicher Ausdruck, wenn die Gerichtssprache das Wort persona aufnahm. So wird persona vom Kläger und Ver-

teidiger gern gebraucht. Z. B. Gai institut. IV, § 86. Qui autem alieno nomine agit (wie der cognitor, der procurator) intentionem quidem ex persona domini sumit, condemnationem autem in suam personam convertit.

Auf diesem Wege, so scheint es, wurde persona ein eigentlich juristisches Wort.

Persona bezeichnet nun den Träger der unterscheidenden Rechtsbeziehungen, die geltend gemacht werden, wie in dem Beispiel der persona domini, persona procuratoris. Wie die persona in ihrer eigentlichen Bedeutung als Maske auf einen besonderen oder individuellen Grundzug, der sich in der allgemeinen menschlichen Physiognomie ausgebildet hat, hinweist, so bezeichnet dasselbe Wort, z. B. bei den Rhetoren, die unterscheidenden Beziehungen des Einzelnen zu anderen Einzelnen, ut Hector ad Priamum persona filii est, ad Astyanactem persona patris, ad Andromachen persona mariti, ad Paridem persona fratris, ad Sarpedonem amici, ad Achillem inimici. Die hier mit persona genannten Beziehungen könnten fast alle, wie namentlich die Beziehungen der Verwandtschaft, zu besonderen Rechtsbeziehungen werden. In der Regel wird jeder in Einem und demselben Rechtsgeschäft nur Eine Beziehung geltend zu machen haben, aber es kann geschehen, dass mehrere zusammentreffen; wie z. B., wenn ein Konsul seinen Sohn emanzipiert, die persona patris und die persona magistratus, bei dem die Emanzipation geschieht, zusammenkommen. Darauf geht das Wort; unus homo, plures personas sustinet. Cic. de orator. II, 102 sagt: tres personas unus solus sustineo summa animi acquitate meam adversarii iudicis.

Hier sieht man, wie persona der ursprünglichen Bedeutung noch nahe steht und persona und homo noch nicht zusammenfallen. In einem verwandten Sinne kann selbst auf eine Sache, wie die Erbschaft, als Trägerin von Rechtsbeziehungen, die an ihr haften, der Ausdruck persona angewandt werden, wie z. B. Ulpian in dem Titel de dominio acquirendo XLI, 1, 34 hereditas non heredis personam sed defuncti sustinet, was in den Institutionen II, 14, 2 ausgedrückt wird, . . . nondum enim adita hereditas personae vicem sustinet non heredis futuri sed defuncti.

Das römische Recht geht im Gebrauch des Wortes persona noch einen Schritt weiter. Da im eigentlichen Sinne nur Menschen, nicht Sachen, Rechte haben können, so ist es geschehen, dass persona in der Sprache des Rechts Menschen ohne Unterschied

bezeichnet. So heisst es z. B. in Gai. inst. I § 8: Omne autem ius quo utimur vel ad personas pertinet vel ad res vel ad actiones und 9 weiter et quidem summa divisio de iure personarum haec est, quod omnes homines aut liberi sunt aut servi. Freie und Sklaven, sonst in ihren Rechtsbeziehungen entgegengesetzt, heissen hier alle personae. Die personae stehen den res, die Personen den Sachen gegenüber. In dieser Bedeutung hat sich persona, aus dem unterschiedenen Besonderen menschlicher Verhältnisse hervorgegangen, alles Besonderen entkleidet und ist in die Vorstellung des Menschen überhaupt verblasst.

Aus dieser Quelle floss, wenn auch vermittelt, der deutsche Gebrauch der Person, den wir in Luthers Bibelübersetzung vertreten fanden, 2. Macc. 12, 4 „sie ersäuften sie alle in die 200 Person“. Die lateinische Sprache drückte niemand durch die Negation mit homo aus, ne + homo = nemo; die französische sagt z. B. il n'y a personne. So unbezeichnend ist das bezeichnende Wort persona, Maske geworden; und wir haben uns in dieser Richtung von jenem prägnanten Satze Kants: „der Mensch ist Person“ weit entfernt; denn in dieser Bedeutung wäre der Satz das Gegenteil des Prägnanten, es wäre tautologisch. Ja, in dieser Richtung ist der Gebrauch selbst unter die edle Bedeutung des Menschen gesunken: denn man frägt z. B. geringschätzig: was will die Person?

6. Vielleicht griff noch eine andere wissenschaftliche Verwendung des Wortes in diese Verallgemeinerung ein.

Wenn die Griechen, vielleicht die Stoiker, die unsere heutige Grammatik gründeten, die bedeutungsvolle Flexionsendung, die wir Person des Verbums nennen, mit dem Worte *πρόσωπον* Antlitz oder Maske bezeichneten, so hatten sie dabei sicher das Drama vor Augen, in welchem sich die Personen im Ich und Du lebendig bewegen. Bei Lucian (de calumn. c. 6) tritt in einem verwandten Beispiel diese im technischen Ausdrucke erloschene Beziehung wieder anschaulich hervor: *τριῶν δ᾽ ὄντων προσώπων, καθάπερ ἐν ταῖς κωμῳδίαις, τοῦ διαβάλλοντος καὶ τοῦ διαβαλλομένου καὶ τοῦ πρὸς ὃν ἡ διαβολὴ γίνεται.* Die Maske, von der die Rede ausgeht, gewöhnlich die zuerst auftretende, ist die erste und die von ihr angeredete die zweite. Überhaupt beginnt jedes Gespräch damit, dass der eine von zweien etwas denkt oder begehrt und dem Andern, was er denkt, mitteilt, oder, was er begehrt, befiehlt. Es war richtig, diejenige Person, in welcher der Impuls des

ganzen Gesprächs und gleichsam die Initiative liegt, die erste Person zu nennen. Wir lehnen billig eine psychologische Deutung ab, in welcher das Ich die erste Person heisst, weil das Ich einem jeden das Erste und Nächste ist, oder die idealistische, nach welcher das Ich, weil es selbsttätig und schöpferisch die Vorstellung alles Nicht-Ich hervorbringe, der ersten Person den Namen gegeben. Wenn es wahrscheinlich ist, dass auf die angegebene Weise sich aus dem Dialog die Bezeichnung *πρόσωπον* für die erste und zweite Person darbot, so unterschied sich von ihnen wie von selbst der, von dem die Rede ist; und wenn dieser etwa in die Handlung selbst eingreift, so heisst er auf natürliche Weise die dritte Maske. Allerdings wird zur dritten Person auch die Bezeichnung der Sache gerechnet, sei es, dass von einer Sache das Verbum in der dritten Person ausgesagt oder ein Pronomen, wie es, auf eine Sache zurückbezogen wird. Aber die Erklärung hat keine Schwierigkeit. Wenn, wie in der dritten Person, von einem persönlichen Subjekt (er, sie) die Rede ist, so wird es von selbst für das Ich und für das Du eine Art Objekt und in dieser Beziehung ist eine gewisse Verwandtschaft zwischen dem Er als Person und dem Er als Sache; sie sind beide Objekt. Wiederum stellt die Sprache auch die Sache, wie z. B. im männlichen oder weiblichen Geschlecht des Wortes, als lebendig dar und nähert dadurch auch die Sache der Person.

Schon beim Aristarch (unter Ptolemäus Philometor) ist die grammatische Benennung *πρόσωπον* terminus, und daher geht nicht unwahrscheinlich das *πρόσωπον* als grammatische Person auf die Geburtsstätte unserer heutigen Grammatik, auf die stoische Schule, zurück, die, wie wir sahen, auch ethisch das *πρόσωπον*, die Maske, verwandte. Der Schüler des Aristarch war Dionysius Thrax und die unter seinem Namen erhaltene griechische Grammatik scheint, wenn auch im Auszug, wirklich von ihm herzustammen.[1]) In ihr werden die *πρόσωπα* so bezeichnet: *πρῶτον μὲν, ἀφ᾽ οὗ ὁ λόγος, δεύτερον δὲ, πρὸς ὃν ὁ λόγος, τρίτον δὲ, περὶ οὗ ὁ λόγος*: und dieser einfachen Erklärung sind wir gefolgt.[2]) M. Terent. Varro,

[1]) Joannes Classen de grammaticae Graecae primordiis, 1829, p. 18 f. 99.

[2]) Die Beziehung auf die Bühne deutet Schömann an in seiner Schrift die Lehre von den Redeteilen nach den Alten. 1862, S. 97. Vgl. sonst über *πρόσωπα* Classen l. l. p. 82. Steinthal, Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern mit besonderer Rücksicht auf die Logik. S. 624, 652 f.

ein um zehn Jahre älterer Zeitgenosse des Cicero, kennt schon den grammatischen Gebrauch der aus πρόσωπον übersetzten persona; und Cicero beginnt jenen juristischen, welcher in persona den Träger einer besonderen Rechtsbeziehung sieht. Bei Varro heisst es z. B. quom ita personarum natura triplex esset, qui loqueretur, ad quem, de quo. So mögen sich der grammatische und juristische Gebrauch der persona auf dem Wege zur Verallgemeinerung, auf welchem zuletzt persona und homo gleichbedeutend sind, einander unterstützt haben.

7. Es gehört zur Geschichte des Wortes Person, dass über dasselbe ein ganzes Konzil zur Prüfung und Entscheidung getagt hat, und zwar zu Alexandrien im Jahre 362 zur Zeit Julians des Abtrünnigen. Es handelte sich dabei um die rechtgläubige Auffassung der Trinität. Die griechische Kirche unterschied als drei ὑποστάσεις den Vater, den Sohn und den Geist, dergestalt, dass das Eine göttliche Wesen (οὐσία, φύσις) durch die drei ὑποστάσεις hindurchgeht. Sie hatte diese Lehre unter Constantin zum nicänischen Symbolum erhoben. Aber die lateinischen Kirchenlehrer sahen in diesem Worte ὑπόστασις, ὑφιστάμενον, subsistens einen unangemessenen Ausdruck, der drei für sich bestehende Wesen setze und die Eine göttliche Substanz darüber verliere. Ihnen war Gott nur Eine Hypostasis. Die griechischen Kirchenlehrer fürchteten, durch eine solche Auffassung in die sabellianische Ketzerei zu verfallen, in jene Lehre, dass Vater, Sohn und Geist nur die verschiedenen Offenbarungsformen der höchsten Einheit sind, die sich in der Schöpfung und Weltgeschichte als Trias entfalte. In der römischen Kirche hatte zwar Tertulian gegen den Monarchianer Praxeas geschrieben, der die Unterscheidung des Vaters, Sohnes und Geistes nicht real, sondern nur ideell nehmen wollte, aber zugleich vorgeschlagen, die drei zu unterscheiden personae, non substantiae nomine, ad distinctionem, non ad divisionem.[1]) So geschah es, dass die Bischöfe der römischen

[1]) Tertullian. adv. Praxeam c. 12: Qui si ipse Deus est, secundum Joannem, Deus erat sermo, habes duos, alium dicentem, ut fiat, alium facientem. Alium autem quomodo accipere debeas iam professus sum, personae, non substantiae, nomine, ad distinctionem, non ad divisionem. Ceterum ubique teneam unam substantiam in tribus cohaerentibus, tamen alium dicam oportet ex necessitate sensus eum qui iubet et eum qui facit. Augustin, de trinitate. VII, 7. — — dictum est a nostris Graecis una essentia, tres substantiae; a Latinis autem una essentia vel substantia, tres personae, quia sicut iam diximus non aliter in sermone nostro id est Latino essentia quam substantia solet intelligi.

Kirche nicht den Ausdruck ὑπόστασις, und die Bischöfe der griechischen nicht den Ausdruck πρόσωπον, persona, annehmen wollten. Auf jenem Konzil traten nun Bischöfe aus Italien, Arabien, Ägypten und Libyen mit dem Athanasius, dem Erzbischof von Alexandrien, zusammen. Indem sie einander in der Sache als rechtgläubig anerkannten, erklärten sie den Streit über ὑπόστασις und persona für einen Wortstreit. Seit dieser Zeit wurde das Wort persona oder πρόσωπον gleichbedeutend mit ὑπόστασις und ἰδίωμα, und in der christlichen Kirche legitim. So sagt z. B. Gregor von Nazianz (gest. 390) in einer Predigt (oratio 39, p. 630): „Bei dem Namen Gottes werden wir von einem dreifachen Lichte durchblitzt, von einem dreifachen, in Bezug auf seine eigentümlichen Naturen (ἰδιώματα), mag man sie Hypostasen oder lieber Personen nennen, mit einem einfachen hingegen, wenn wir auf die Substanz, d. h. die Gottheit sehen". So einigte man sich in den Wörtern, aber bedeckte doch eigentlich damit die Differenz in der unverstandenen Sache.

Indessen kehrte noch einmal das Wort persona seine eigentliche Bedeutung heraus. Servet vertrat sie in seiner Schrift de trinitatis erroribus (1532), und erklärte die drei Personen in der Gottheit als drei Funktionen, gleichsam als drei Rollen und starb für diese erste Bedeutung von persona auf Calvins Anklage hin den Tod des Ketzers auf dem Scheiterhaufen (1553). Dass es sich um diese erste Bedeutung der persona handelt, tritt unter Anderem recht deutlich aus Melanchthons loci hervor. Es heisst dort (Ausg. von 1559, Berlin 1856, p. 6): Lusit homo fanaticus Servetus de vocabulo Personae et disputat olim Latinis significasse habitum aut officii distinctionem, ut dicimus. Roscium alias sustinere personam Achillis, alias sustinere personam Ulissis, seu alia est persona consulis, alia servi, ut Cicero inquit: magnum est in republica tueri personam principis. Et hanc veterem significationem vocabuli sycophantice detorquet ad articulum de tribus personis divinitatis. Die kirchliche Erklärung, die auch Melanchthon giebt, lautet anders: persona est substantia individua intelligens incommunicabilis non sustentata in alia natura. So gewinnt in der Theologie die persona, die die Maske der Bühne bedeutet, die Bedeutung des eigenen unübertragbaren (unmitteilbaren) vernünftigen Wesens, das durch sich besteht. In diesem Sinne sagt die Augsburgische Konfession vom Jahre 1530: „und wird durch das Wort persona verstanden, nit ein Stück, nit ein eygenschafft

in einem andern, sondern es selbig bestadt". Das Wort persönlich war in dieser Bedeutung bereits durch die Mystiker, wie Meister Eckhart, in unsere Sprache übergegangen. In Gott werden Macht, Weisheit und Liebe (Güte), der Gedanke, der seit Abälards, wie noch in Leibniz systema theologicum den drei Personen der Trinität zum Grunde gelegt wurde, persönlich und wesentlich angeschaut, und mit diesem Gott soll sich der Mensch vereinigen: „Ach, lieber Mensch, was schadet es dir, dass du Gott vergönnest, dass er in dir Gott sei? (Meister Eckhart, Ausg. von Pfeiffer, S. 66, 36): und wenn sich Gott dem Menschen giebt, ist die erste Gabe die Minne, in der er alle Gabe giebt, die Minne er selber personlich und wesentlich" (S. 328, 10). Indem der Mensch Gott hat, sagt Meister Eckhart weiter (S. 245, 13), hat er persönliche Macht, persönliche Weisheit und persönliche Güte; er hat sie alle drei, in Einem Wesen ihre Naturen. Durch diesen Zusatz ist das Wesenhafte in dieser Macht und Weisheit und Güte bezeichnet. Das Theologische grenzt hier an das Ethische; es liegt nahe zu sagen, wer Gottes Macht, Weisheit und Liebe, alle drei persönlich in Einem Wesen aufnimmt und hat, wird dadurch selbst Person oder persönlich.

8. Noch einmal kehren wir zum juristischen Gebrauch zurück, um auch aus ihm eine ethische Bedeutung zu gewinnen. Wir sahen, wie im römischen Recht persona zum Menschen überhaupt wurde, und dass es, wie z. B. im Ausdruck ius personarum, Freie und Sklaven begriff. Nach und nach geschieht das nicht mehr, und nur der Freie heisst Person.

Es wird öfter ausgesprochen, dass der Sklave kein Recht hat, z. B. dig. IV, 5, 4 (de capite minutis) servile caput nullum ius habet, ideo nec minui potest, und von dem Tage der Manumission heisst es, hodie incipit statum habere (ebendaselbst). IX, 2, 2, § 2 ad legem Aquiliam, wird hervorgehoben, dass in dem Gesetz die servi den vierfüssigen Tieren gleichgestellt werden, servis nostris exaequat quadrupedes. L. 17, 32 (de regulis juris) Quod attinet ad ius civile, servi pro nullis habentur. L. 17, 22 (in personam servilem) nulla cadit obligatio, und im Sinne des Rechts L. 17, 209 (de regulis iuris) servitutem mortalitati fere comparamus. Wie nun in dieser Betrachtung der Sklave nicht rechtsfähig ist, so scheidet er auch aus den Personen aus. Nov. Theodos. c. 17 servos quasi nec personam habentes. Zur Zeit des Justinian ist es bereits Doctrin geworden,

dass Sklaven keine Personen sind; denn Theophilus, der griechische Übersetzer der Institutionen, hat schon den ausgeprägten Terminus, der Sklave sei *ἀπρόσωπος*. (Theophilus ad § 2. Inst. de hered. instit., et princ. Inst. de stipulatione servorum. Inst. III, 18), wofür sich ein entsprechender lateinischer Ausdruck, wie etwa impersonalis, nicht gebildet hat. Savigny bemerkt, dass diese Lehre verhältnismässig spät entstanden sei.[1]) Seit der Zeit Justinians steht es fest, dass der rechtsfähige Mensch und nur dieser Person ist. Der Sklave ist Sache. Persona est homo statu civili praeditus und die Freiheit ist ihr ausschliessendes Attribut. Wenn wir weiter fragen, was die Freiheit ist, so wird sie im römischen Recht als das natürliche Vermögen erklärt, zu tun was jedem beliebt, ausser wenn er durch Gewalt oder Recht verhindert wird (Inst. I, 3, 1).

In diesem Begriff der Person war mehr als in den vorangehenden Beziehungen das Wort vorgebildet, dessen Kant zum Ausdruck der ethischen Idee des Menschen bedurfte. Wenn Dinge, die bloss Mittel wozu sind, Sachen heissen, so wird der Ausdruck für ein Wesen, das als vernünftig Zweck an sich ist und nie bloss Mittel sein darf, Person sein müssen.

Schon Leibniz hat in dem Briefe an Wagner (de vi activa corporis, de anima et de anima brutorum 1710) p. 467 ed. Erdm. den juristischen Begriff vor Person für die tiefere Bezeichnung des Menschlichen verwandt. Indem er Selbstbewusstsein und die Fähigkeit einer Gemeinschaft mit Gott den Vorzug der menschlichen Seele nennt, hält er dafür, dass die Seele, einmal dieser Gemeinschaft teilhaft, niemals die Person eines Bürgers im Staate Gottes aufgeben werde (sentio nunquam eas deponere personam civis in republica Dei). Die Berechtigung der Person als eines Bürgers im Staate Gottes erscheint in diesem Zusammenhang als die Würde der Menschheit.

9. Der moralischen Idee der Persönlichkeit, die wir in dem Ursprung ihres Namen aufsuchten, geht ein psychologischer Begriff der Persönlichkeit voraus (Einleitung zu den metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre p. XXII), der das Vermögen des Menschen darstellt, sich in den verschiedenen Zuständen seines

---

[1]) Savigny, System des heutigen römischen Rechts. 2. Band. 1840. S. 32, Note.

Daseins der Identität seiner selbst bewusst zu werden. Ohne dies Vermögen des sich fortsetzenden Selbstbewusstseins würde es gar keine Moralität, namentlich keine Zurechnung geben. Ehe noch Kant den Namen der Person ethisch vertiefte und darin die Idee der Menschheit ausprägte, hatte schon Leibniz und nach ihm Chr. Wolff die Vorstellung des in dem Abfluss der Zeit mit sich identischen Selbstbewusstseins mit dem Worte der Person verknüpft. Da Leibniz in dem angeführten Briefe an Wagner (a. a. O. p. 466) das Selbstbewusstsein und die Erinnerung des vorangegangenen Zustandes als das bezeichnete, was den Menschen über das Tier erhebe, nannte er diesen Vorgang personae conservatio. „Itaque non tantum vitam et animam, ut bruta, sed et conscientiam sui et memoriam pristini status, et, ut verbo dicam, personam servat. In diesem Namen sagt Chr. Wolff in den „vernünftigen Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen“ (1725) § 924. „Da man nun eine Person nennet ein Ding, das sich bewusst ist, es sei eben dasjenige, was vorher in diesem oder jenem Zustande gewesen: so sind die Tiere auch keine Personen. Hingegen weil die Menschen sich bewusst sind, dass sie eben diejenigen sind, die vorher in diesem oder jedem Zustande gewesen: so sind sie Personen.“ In demselben Sinne fordert z. B. Jacobi im Gegensatz gegen die Lehre von der blinden, stummen Notwendigkeit, die er im Spinozismus sah, einen persönlichen Gott; und wir Menschen geben uns schwer zufrieden mit einer unpersönlichen Weltvernunft als dem letzten Gedanken, worin wir ruhen sollen.

Wenn mit dem Begriff der Person in der Richtung des das menschliche Leben durchdringenden Selbstbewusstseins der Unterschied des Menschen vom Tier bezeichnet war, so geschah es leicht, dass das unterscheidende Wesen des Sittlichen, die Idee der Menschheit, demselben Worte übertragen wurde.

So sehen wir das Wort der Person in verschiedenen Wissenschaften verwandt; und indem es sich auf der einen Seite bis in den vulgären Gebrauch verallgemeinert, geben ihm auf der andern die Wissenschaften einen tiefen Sinn. Sie halten das Wort auf der Höhe und machen es möglich, dass ihm zuletzt der Stempel eines ethischen Grundgedankens aufgeprägt wird. Man sieht es dem Worte der Persönlichkeit an, dass es, wie das parallel gehende Wort der Individualität, das auch seine Geschichte hat, nicht im Volke gewachsen ist. Aber solche, von der Wissenschaft

bewusst gebildete Wörter, haben, wenn sie durchdringen und ihren bedeutenden Inhalt treu wahren, für die Gemeinschaft vorzüglichen Wert; denn sie können zu Massstäben im öffentlichen Urteil und selbst zu Antrieben des Willens werden; daher ist es Pflicht der Schriftsteller, das Gepräge nicht abzugreifen und abzuschleifen.

Über historische Kausalität.[1])

Von Otto Baensch.

Eine Untersuchung über historische Kausalität kann sich ihrem Gegenstand auf zwei Wegen zu nähern suchen: entweder sie geht vom Wesen und den Aufgaben der Historie aus und sieht zu, welche eigentümliche Rolle der Begriff der Kausalität im Zusammenhang des historischen Denkens spielt, oder sie beginnt mit einer allgemeinen Erörterung des Kausalbegriffes und bestimmt diesen dann zu der besonderen Form, die er für die Geschichte annimmt. Beide Wege kreuzen sich gelegentlich, ja gehen streckenweise ganz zusammen. Dennoch macht es einen Unterschied, ob man dem einen oder dem anderen folgt: auf dem einen gelangt man eher zu einer Orientierung über das Verhältnis des Kausalgedankens zu den anderen leitenden Prinzipien der historischen Betrachtung, während der zweite mehr das Verhältnis der speziellen historischen Kausalität zu den übrigen Gestaltungen des Kausalbegriffs sichtbar macht. Wenn es sich dabei auch nur um ein mehr oder minder handelt, so wird deswegen doch der erste Weg dort zu bevorzugen sein, wo man sich die Untersuchung in den Rahmen einer Geschichtslogik hineindenkt, der zweite dagegen dort, wo man einen Beitrag zur allgemeinen Kategorienlehre zu geben beabsichtigt. Führt man die Untersuchung, ohne genötigt zu sein, auf ein grösseres Ganzes, dem sie einzuordnen wäre, Rücksicht zu nehmen, so ist es natürlich völlig willkürlich, welchen Weg man einschlägt. Ich wähle hier den ersten Weg, den Weg der Geschichtslogik, und werfe demgemäss zunächst einen Blick auf die allgemeine logische Struktur des historischen Wissens.

Ich sage geflissentlich: „des historischen Wissens", denn es kommt mir nicht darauf an, die Eigenschaften der historischen Forschung zu erwägen, die sich auf ihr Ziel zubewegt, sondern allein darauf, dieses Ziel selbst zu charakterisieren, also die

[1]) Ich verweise ausser auf Rickerts geschichtsphilosophische Schriften auf Webers „Krit. Stud. auf d. Gebiete der Kulturwiss. Logik" (Archiv f. Sozialwiss. u. Sozialpol. Bd. XXII).

Eigenschaften desjenigen geistigen Gebildes, in dem das historische Erkenntnisstreben zur Ruhe kommt.

Zugleich bemerke ich, dass ich diese Charakteristik, da sie ja im gegenwärtigen Zusammenhange nur Mittel zum Zweck ist, nur in aller Kürze, ohne nähere Begründung, geben will, und ich muss daher bitten, sie mir hypothetisch zuzugestehen.

Unter Geschichte im weitesten unpräzisierten Sinne des Wortes verstehen wir die Darstellung wirklicher Begebenheiten. Wir wollen wissen, was sich dort und dann wirklich zugetragen hat. Das Interesse an der Wirklichkeit als solcher ist die erste der sozusagen meta-historischen Voraussetzungen des historischen Erkennens.

Dieses Interesse richtet sich nun freilich nicht auf alles, was je wirklich war. Und wer etwa doch ein derartiges universales Interesse verspüren sollte, würde sich wohl, so wie er sich recht besinnt, sehr bald darüber klar werden, dass dessen Befriedigung eine für den Menschen unlösbare Aufgabe wäre. Denn der Menschengeist, und sei er der umfassenste, ist endlich, die Wirklichkeit aber, wie sie sich der Erfahrung darbietet, ist unendlich, sowohl extensiv weil grenzenlos in Raum und Zeit, als auch intensiv, indem jeder ihrer Teile wieder ins Unendliche teilbar ist und in dem individuellen Reichtum seines qualitativen Gehaltes jeder Beschreibung spottet. Schon der Natur unseres Geistes nach sind wir dazu gezwungen, uns mit einer endlichen Auswahl aus diesem unendlichen Reichtum zu begnügen.

In der Tat jedoch ist unser Interesse durchaus nicht ein so universales: wir machen garnicht den Versuch, aus der unendlichen Fülle der Wirklichkeiten soviel an uns zu reissen, als wir irgend schleppen können, sondern beschränken uns auf das, was in irgend welchem Sinne ein besonderes Interesse für uns hat. Das Interesse am Wirklichen rein als solchem ist noch kein ausreichendes Motiv für den historischen Erkenntnistrieb, es muss sich noch mit einem weiteren besonderen Interesse an besonderen Inhalten der Wirklichkeit verbinden.

Wir nehmen aber an allen den Wirklichkeitsinhalten ein besonderes Interesse, die für uns Objekte positiver oder negativer Wertung zu werden geeignet sind. Und dieses besondere Interesse ist dann ein wissenschaftliches, wenn die Werte, zu denen diese und jene Wirklichkeitsinhalte gemäss ihrer Beschaffenheit

eine notwendige Beziehung haben, allgemein-giltige Werte, oder wie wir auch sagen können, Kulturwerte sind.

Solche Wirklichkeitsinhalte, die zu Kulturwerten in Beziehung stehen, die sich also, wenn man die Wirklichkeit unter dem Gesichtspunkte irgend welcher Kulturwerte betrachtet, bedeutsam aus ihr herausheben, wollen wir um dieser ihrer Kulturbedeutung willen Kultur-Erscheinungen nennen, und wir definieren jetzt die Geschichte als die Darstellung von Kulturerscheinungen.

Formal angesehen, ist hiernach die Geschichte keine unmittelbare Wiedergabe, keine reine Spiegelung der Wirklichkeit, sondern vielmehr eine Umarbeitung des empirisch Gegebenen: von jedem einzelnen Wirklichen, dem sie sich zuwendet, lässt sie eine Unendlichkeit von Merkmalen und Bestandteilen beiseite, um nur diejenige endliche Menge davon übrig zu behalten, deren sie für ihren Zweck bedarf.

In materialer Hinsicht folgt aus unserer Definition durch eine Reihe von Schlüssen, die ich hier nicht ausdrücklich zu ziehen brauche, dass die Geschichte es in der Hauptsache mit Menschen, mit ihren Handlungen, Leistungen, Beziehungen zu einander u. s. w. zu tun hat, und näher noch mit dem Leben, den Handlungen, gegenseitigen Beziehungen von Kulturmenschen, weil nämlich der Kulturmensch als einziges wenigstens der Tendenz nach allgemeingültig wertendes Wesen fast ausschliesslich im Hinblick auf die Kulturwerte bedeutsam wird und Bedeutsames schafft. Die Geschichte ist anthropozentrisch, denn die Kulturerscheinungen sind Menschen und Menschenwerk.

Aber wenn sich aus unserer Definition auch das als Inhalt der Geschichte ergiebt, was traditionell ihren Hauptgegenstand ausmacht, so können wir uns doch mit ihr noch nicht zufrieden geben. Zwar enthält sie mit dem Worte Darstellung schon eine wichtige Abgrenzung gegen andere Behandlungsarten der Kulturerscheinungen, so vor allem gegen die direkte Bewertung; aber wenn wir von einer historischen Darstellung sprechen, so meinen wir doch noch etwas ganz besonderes. Die blosse Beschreibung eines Gegenstandes, die plastische Herausarbeitung seines kulturbedeutungsvollen Gehalts, die Kenntlichmachung der sich dem ersten Blick nicht sogleich enthüllenden Beziehungen seiner Teile gilt uns noch nicht als spezifisch historische Tätigkeit. Diese setzt erst dort ein, wo wir untersuchen, wie ein solcher Gegen-

stand geworden ist. Die historische Darstellung einer Kulturerscheinung ist immer eine genetische Darstellung.

Indem aber die genetische Darstellung das Werden ihres Gegenstandes verfolgt, erblickt sie ihn in seinem realen chronologischen und kausalen Zusammenhang mit anderen Gegenständen. Sie schildert, wie eine bestimmte, ihm zeitlich vorangehende historische Situation Ursache seiner Verwirklichung wurde. Gegenüber aller sonstigen wissenschaftlichen Bearbeitung der Kulturerscheinungen, die dabei stehen bleibt, diese in ihrer Isolation zu betrachten oder in bloss ideale Verbindung mit anderen Gegenständen zu bringen, geht die Geschichte darauf aus, deren kausale Bedingtheit in der zeitlichen Ordnung der Dinge aufzuweisen. Die Kausalität ist der unterscheidende Grundbegriff des historischen Verfahrens im engsten Sinne des Wortes. Um also dieses Verfahren in seiner Eigenart vorzustellen, ist die eingehende Verständigung über den Kausalbegriff von zentraler Wichtigkeit.

Die Kausalität lässt sich vielleicht am besten als notwendige Zeitfolge erklären. Ein Ereignis ist die Wirkung eines andern, wenn es notwendig war, dass es auf dieses in der Zeit folgte. Wir müssen demnach zuvörderst fragen, unter welchen Voraussetzungen wir mit Fug von einer notwendigen Folge von Ereignissen reden dürfen, und weiterhin dann, wie die Kulturerscheinungen diesen Voraussetzungen untergeordnet werden können.

Um die erstgestellte Frage zu beantworten, beginne ich mit einer kurzen Betrachtung aus der Elementarmathematik.

Versucht man die Wurzel 2 in Form eines Dezimalbruches darzustellen, so erhält man die Zahl 1, 4142135 u. s. w. ins Unendliche. Diese Zahl ist eine Irrationalzahl und damit ist gegeben, dass die unendliche Reihe der hinter dem Komma stehenden Ziffern der Periodizität oder eines sonstigen Merkmales entbehrt, an dem man erkennen könnte, dass sie nach einem festen Gesetz erzeugt worden sei. Für den äusseren Anblick folgt Ziffer auf Ziffer, ohne dass sich in dieser Abfolge irgend welche Spur einer Regel verriete, die als Stempel der Notwendigkeit gelten müsste; die Ordnung der Ziffern macht den Eindruck, als sei sie ein Spiel des reinen Zufalls. Und doch ist dieser Schein trügerisch, denn wie wir wissen, ist die anscheinend ganz zufällig gebildete Ziffernreihe das notwendige Ergebnis des an der Zahl 2 ausge-

führten Wurzelalgorithmus. Sobald wir die Wurzel 2 als Prinzip der Reihe wissen, verliert diese das Aussehen regelloser Willkür und Zufälligkeit, das ihr an sich betrachtet unabänderlich anhaftet, und gewinnt den Charakter strenger Notwendigkeit. Aber wir müssen dieses Prinzip vorher wissen: von ihm aus gelangt man zwar ohne weiteres zur Bildung der Reihe, während umgekehrt diese für sich allein nicht die geringste Handhabe bietet, um von ihr aus das Prinzip zu erreichen, das ihr die Notwendigkeit erst verleiht, die ihr ohne es fehlen muss.

Man kann die Reihe der Ereignisse in der Zeit in Analogie mit dieser Ziffernreihe der als Dezimalbruch ausgedrückten Irrationalzahl betrachten. Macht man mit dem schon vorher ausgesprochenen Gedanken ernst, dass die gegebene Wirklichkeit in jedem ihrer Teile unendlich mannigfaltig und daher absolut individuell ist, derart, dass jeder einzelne Gegenstand und jeder einzelne Vorgang in seiner konkreten Gestaltung sich von jedem anderen Gegenstand und jedem anderen Vorgang, wie ähnlich einer dem anderen auch sein mag, immer noch in unendlich vielen Beziehungen unterscheidet, so ist der Schluss unausweichlich, dass von einer aus dem Lauf der Dinge selbst unmittelbar herausleuchtenden Notwendigkeit schlechterdings nicht die Rede sein kann. Im Hinblick auf die reine Tatsächlichkeit des Seins und Werdens sagt der alte Spruch: „Nichts neues unter der Sonne", das schnurgerade Gegenteil von dem, was richtig ist. Unter einer sich rastlos verändernden, anderswerdenden, also stets neuen Sonne geschieht immer wieder und wieder völlig neues, in dem ganzen unerschöpflichen Reichtum seines Wirklichkeitsgehaltes von keinem noch so tief dringenden menschlichen Verstand vorherzusehendes. Mag die Reihe des zeitlichen Geschehens, ähnlich wie jene Ziffernreihe der Irrationalzahl 1, 4142135 u. s. w. von der Wurzel aus 2 abhängt, ihrerseits an sich ebenfalls von einem Prinzip abhängen, von dem aus sie mit evidenter Notwendigkeit konstruierbar ist, so ist doch dieses Prinzip, sofern es überhaupt einen Sinn hat, ein solches anzunehmen, unserem Wissen transscendent; uns ist nur die für sich allein vollkommen irrationale Reihe der Ereignisse selbst gegeben, von der aus nun einmal kein Weg zu jenem mit Recht oder mit Unrecht vermuteten Prinzip hinführt. So scheint demnach die zeitliche Entwickelung der Wirklichkeit unserem an die Kategorie der Notwendigkeit gebundenen Denken undurchdringlich zu sein.

In der Tat, dem ist so: das konkrete Sein der Dinge bildet für unser Erkennen eine Grenze, über die es nie hinausgelangen wird. Dennoch hat man eine Möglichkeit gefunden, jene Kategorie der Notwendigkeit an die gegebene Welt heranzubringen und sie wenigstens in beschränktem Masse unserem Verstande zu erschliessen.

Eine gegenständliche Notwendigkeit vermögen wir nur dort zu erkennen, wo sich der zu erkennende Gegenstand unter Regeln und Gesetze bringen lässt. So würde uns, um an unser Zahlenbeispiel anzuknüpfen, eine Ziffernreihe schon an und für sich als notwendig erscheinen, sowie wir eine regelmässige Periodizität darin entdeckten, oder konstatierten, dass jede Ziffer von den ihr in der Reihe zunächst vorhergehenden in derselben festen und bestimmten Weise abhängig sei. Das überall und immer Gleiche ist das Schema der Notwendigkeit.

Wie aber kann man dies Schema auf die Wirklichkeit anwenden, in der keine zwei Teile sich völlig gleich sind, sondern die überall anders ist, und immer anders und anders wird?

Dies geschieht durch begriffliche Bearbeitung der Wirklichkeit, und zwar näher durch Bildung von Allgemeinbegriffen. Indem wir aus dem unendlichen Merkmalkomplex, als der jedes konkrete Ding und jedes konkrete Ereignis vor dem Denken erscheint, eine endliche Zahl solcher Merkmale herauslösen, die es mit anderen Dingen und Ereignissen gemeinsam hat, und indem wir diese theoretisch verselbständigten Merkmale zu Allgemeinbegriffen zusammenfügen, gewinnen wir die Möglichkeit, die Kategorie der Notwendigkeit mittelbar, nämlich durch das Medium dieser Welt von Allgemeinbegriffen, mit der Welt der Wirklichkeit selbst in Beziehung zu setzen.

Ein konkreter Zustand irgend eines Teiles der Wirklichkeit $A^{(1)}$ ist freilich von anderen konkreten Zuständen $A^{(2)}$, $A^{(3)}$ u. s. w. unendlich verschieden. Das hindert aber nicht, dass gegebenenfalls sich die Merkmale α sowohl in $A^{(1)}$, wie in $A^{(2)}$, $A^{(3)}$ u. s. w. aufweisen lassen. Betrachten wir dann die als Wirklichkeiten qualitativ unendlich verschiedenen Zustände $A^{(1)}$, $A^{(2)}$, $A^{(3)}$ u. s. w. nur daraufhin, dass sie unter den Begriff α fallen, so können wir sie in dieser Hinsicht als gleich ansehen. Dasselbe würde natürlich auch für konkrete und insofern unter sich unendlich verschiedene Zustände $B^{(1)}$, $B^{(2)}$, $B^{(3)}$ u. s. w., die unter den Begriff β fallen, zutreffen; begrifflich sind auch sie gleiche Zustände.

Wenn wir nun beobachten, dass in der Natur der Dinge auf $A^{(1)}$ $B^{(1)}$, auf $A^{(2)}$ $B^{(2)}$, auf $A^{(3)}$ $B^{(3)}$ u. s. w. folgt, so sind zwar diese konkreten Vorgänge unter sich unendlich verschieden und es ist ihnen als konkreten Vorgängen gegenüber sinnlos, von Widerholungen des gleichen Vorgangs zu sprechen. Wohl aber sind wir berechtigt, dies zu thun, sobald wir an jenen konkreten Aufeinanderfolgen nur darauf reflektieren, dass das Prius jedesmal unter den Begriff α das Posterius unter den Begriff β fiel; dann dürfen wir in der Tat sagen, dass sich der Vorgang der Aufeinanderfolge von α und β mehrmals in gleicher Weise wiederholt habe.

Hiermit aber haben wir den gesuchten Ansatzpunkt, um das Schema der Notwendigkeit auf die Wirklichkeit anzuwenden.

Wenn wir nämlich auf jeden Zustand der Wirklichkeit, der unter den Begriff α fällt, überall und immer einen Zustand folgen sehen, der unter den Begriff β fällt, so haben wir in der abstrakten Aufeinanderfolge von α und β, sofern die einzelnen konkreten Vorgänge Anteil an ihr haben, ein überall und immer Gleiches; das überall und immer Gleiche aber ist eben das Schema der Notwendigkeit, und wir werden daher füglich jeden Vorgang, der sich der abstrakten Aufeinanderfolge von α und β unterordnen lässt, für notwendig halten. Derartige abstrakte Aufeinanderfolgen heissen Regeln oder bei streng oder annähernd ausnahmsloser Geltung Gesetze.

Wir sehen hieraus, dass wir die notwendige zeitliche Folge eines Ereignisses auf ein anderes, das ist also nach unserer Erklärung seine kausale Abhängigkeit von diesem nur auf Grund einer Kenntnis von Regeln oder Gesetzen behaupten können. Das Wissen um Gesetze ist für uns die Voraussetzung dafür, dass wir einzelne Ereignisse als durch das Band der Kausalität mit einander verbunden betrachten. Erst unter dem Gesichtspunkte der Gesetzmässigkeit erscheint uns die Abfolge der Ereignisse in der Natur als ein vielverschlungenes Gewebe einzelner Kausalreihen und nicht mehr als ein reines bloss zeitlich geformtes Geschehen. Das Auge des Nomologen ist erforderlich, damit sich dem Weltbeschauer der Strom des Werdens sozusagen in eine Summe teils nebeneinander, teils durcheinander fliessender Bäche verwandele.

Es ist sehr wichtig, und man sollte sich dessen klar bewusst sein, dass die Gliederung der Wirklichkeit in einzelne

Wirkungsketten nur unter der Voraussetzung eines wie weit auch immer ausgereiften nomologischen Wissens möglich ist. Die Wirklichkeit, aufgefasst als ein Kausalzusammenhang, ist nicht mehr die unmittelbar gegebene Wirklichkeit selbst, sondern das Produkt einer begrifflichen Bearbeitung der gegebenen Wirklichkeit.

In den allgemeinsten Zügen wäre damit die Frage nach den Voraussetzungen der Erkenntnis empirischer Kausalverknüpfungen beantwortet. Wir müssen aber diese Voraussetzungen selbst noch etwas näher ins Auge fassen, ehe wir auf die zweite Frage nach der Unterordnung der Kulturerscheinungen unter sie eingehen können.

Wenn wir vorher die Gesetze als abstrakte Aufeinanderfolgen bezeichneten, die sich überall und immer in gleicher Weise wiederholen, so bedarf diese Definition doch noch einer Korrektur. Denn es lässt sich nicht verkennen, dass die Wirklichkeit dem Bemühen unseres nomologischen Denkens erhebliche Schwierigkeiten entgegensetzt. Tatsächlich beobachten wir derartige immer gleiche Aufeinanderfolgen ziemlich selten. Was wir beobachten, ist nur ein blosses ‚Meistens, und in dem überwiegenden Teile der Wirklichkeit müssen wir uns mit solchen relativ allgemeinen Regeln begnügen.

Immerhin besitzt die Wissenschaft ein gedankliches Mittel, dieser Schwierigkeiten Herr zu werden. Dieses besteht darin, dass sie die gegebenen Vorgänge nicht als reine Beispiele der von ihr supponierten Kausalgesetze ansieht, sondern als ein Zugleich verschiedener sich gegenseitig, freilich auch wieder gesetzmässig, alterierender Anwendungsfälle eines oder mehrerer dieser Kausalgesetze. Solche Kausalgesetze drücken gewiss auch ein gemeinsames Verhalten dieser und jener Gattung von Dingen aus, aber nicht ein Verhalten, das sich tatsächlich überall und immer zeigt, wo diese Dinge überhaupt sind, sondern ein Verhalten, von dem wir voraussetzen, dass es sich überall und immer dort zeigen werde, wo diese Dinge Gelegenheit haben, sich ungestört auszuwirken.

Mit Hilfe des einzelne Vorgänge isolierenden Experiments gelingt es in den Naturwissenschaften zum Teil auch, diese Betrachtungsweise empirisch zu fundieren; zum weitaus grösseren Teil jedoch ist das nicht möglich: die einzelnen Kausalkomponenten, aus denen wir uns diese und jene Ereignisse zusammengesetzt

denken, bleiben blosse Gebilde der konstruktiven, dabei aber ihr Verfahren natürlich stets an der Wirklichkeit orientierenden wissenschaftlichen Phantasie. Hieraus folgt, dass nur in wenigen Gesetzen sich das einer Anzahl von wirklichen Ereignissen Gemeinsame als abstrakte Formel darstellt; die grössere Menge dieser Gesetze sind begriffliche Konstruktionen, denen die Wirklichkeit sich bestenfalls annähert, ohne dass irgend wann einmal ein „reiner Fall“ ihrer Anwendung zu erwarten stünde. Aber zum Ersatz dafür, dass wir die Wirklichkeit nicht direkt unter sie subsumieren können, haben sie den Vorzug allgemeiner Giltigkeit. Das Erkennen dringt gewissermassen unter die Oberfläche der Wirklichkeit, die sich unserer Erfahrung darbietet, um ihr gegenüber seine Ansprüche aufrecht erhalten zu können, wobei denn freilich nicht vergessen werden darf, dass diese subkutanen Gesetzlichkeiten keine metaphysische Entität besitzen, sondern eben nur nomologische Konstruktionen sind, die der Aufgabe dienen, die Wirklichkeit der Herrschaft der Kausalität zu unterwerfen.

Durch diese Möglichkeit einer begrifflichen Dekomposition und Rekonstruktion des Geschehens erhalten dann hinwiederum die bloss relativen Regeln, die die Beobachtung uns zeigt, und die zur Bildung der Gesetzesbegriffe den Anlass gegeben, auch ihrerseits einen verstärkten Notwendigkeitscharakter, indem sie sich jetzt als Hinweise auf, wenn nicht absolut allgemeine, so doch zuverlässigere Gesetze deuten lassen, die in den tatsächlichen Vorgängen, von denen wir sie abstrahiert haben, nach Lage der Dinge nicht immer zu voller Geltung kommen können.

Es mag nun das vornehmste Ideal der gesetzeswissenschaftlichen Erkenntnis darin bestehen, die ganze empirische Welt nach ihrer physischen, wie nach ihrer psychischen Seite unter absolut allgemeingiltige, für jeden Körper und jede Seele zutreffende Gesetze zu bringen: daneben bleiben es doch immer noch selbständige Ziele für sie, besondere Teile und Gebiete der Wirklichkeit besonderen Regeln unterzuordnen, einerseits, weil diese besonderen Gebiete besondere (wenn auch innerhalb ihrer allgemeine) Eigenschaften besitzen, von denen die allgemeine Theorie absehen muss, und die doch auch eine Untersuchung ihrer regelmässigen Beziehungen sowohl zueinander als auch zu den allgemeineren Eigenschaften verdienen, andererseits, weil diejenigen Regeln besonderer Gebiete, die sich von der vollendeten allgemeinen Theorie aus als Ergebnisse des

unter bestimmten Umständen erfolgenden Zusammenwirkens allgemeinerer Gesetze darstellen, auch dann noch ein selbständiges wissenschaftliches Interesse gewähren, wenn die allgemeine Theorie soweit fortgeschritten ist, um diese Ableitung leisten zu können.

Es fragt sich nur, nach welchem Prinzip die in Rede stehenden besonderen Gebiete aus dem ganzen Umkreis der Wirklichkeit herausgelöst werden. In den Naturwissenschaften ist dieses Prinzip lediglich dasjenige der formalen Allgemeinheit. Mechanik, Chemie, Organologie haben das einem immer kleineren Kreise von Erscheinungen Gemeinsame zum Gegenstande. Aber nach diesem Prinzip könnte man ins Unendliche fortfahren, die Erscheinungen zu spezifizieren und es bedarf anderer Prinzipien, um das Erkenntnisstreben auf bestimmte Wege zu lenken.

Eins von diesen wäre auch hier die Beziehung der Wirklichkeit auf Kulturwerte. Es begründet den Versuch, die Nomologie dieser und jener Art von Kulturerscheinungen und dessen, was mit ihnen zusammenhängt, zu gewinnen. Das sind aber die nomologischen Voraussetzungen für die historische Behandlung der Kulturerscheinungen.

Es ist ja klar, dass wir diese am wenigsten unter den allerallgemeinsten Gesetzlichkeiten der Natur finden werden. Allgemeine Mechanik und allgemeine Psychologie sind deswegen zuletzt geeignet, der Geschichte als Hilfswissenschaften zu dienen, weil diejenigen Eigenschaften eines Teiles der Wirklichkeit, die eine Kulturbedeutung haben, derentwegen eben dieser Teil für uns zur Kulturerscheinung wird, nicht die Eigenschaften zu sein pflegen, die er mit möglichst vielen anderen Teilen der Wirklichkeit gemeinsam hat, sondern solche, die ihn vor anderen auszeichnen, wenn auch die blosse Besonderheit und Individualität ihn noch längst nicht als Kulturerscheinung qualifiziert, wozu vielmehr das Bezogensein auf allgemeingültige Werte das erste Erfordernis ist.

Hieraus folgt, dass der Historiker das nomologische Wissen, dessen er bedarf, nicht so sehr besonderen Gesetzwissenschaften entlehnen wird, als vielmehr aus der Betrachtung seiner Gegenstände selbst sich bilden muss.

Zum grossen Teil wird er jedoch bereits von der vorwissenschaftlichen Regelbildung des Lebens Gebrauch machen können. Denn da wir in unserem praktischen Leben genötigt sind, gerade die Regeln des Geschehens zu beachten, denen die Dinge unter-

liegen, zu denen wir wertend Stellung nehmen, so werden diese Regeln mit geringen aus der Verschiedenheit des Materials sich jeweils leicht ergebenden Beschränkungen auch auf die Objekte möglicher Wertung in der Vergangenheit Anwendung finden können.

Zu einem anderen Teil wird der Historiker aber auch, um sich seine Voraussetzungen zu schaffen, ein dem naturwissenschaftlichen durchaus analoges Verfahren der Konstruktion von Gesetzlichkeiten wählen müssen, die nicht tatsächlich beobachtete Regeln sind, sondern Idealtypen von Wirkungsreihen, denen die Realität nur mehr oder weniger nahe kommt. Solche idealtypischen Wirkungsreihen werden freilich nie die Sicherheit von Naturgesetzen haben können, schon aus dem einen Grunde nicht, weil ihre einzelnen Glieder der Quantifikation unzugänglich sind.

Gegenüber dem nomologischen Denken nun, das in der geschilderten Weise die Aufstellung von Gesetzen und Regeln, also abstrakter Kausalfolgen erstrebt, und für das jede Erscheinung der Wirklichkeit nur als Ausgangspunkt zur Bildung von Gesetzesbegriffen dienen kann, ist das historische Denken, wie wir sehen, bemüht, für bestimmte Wirklichkeitsinhalte andere Wirklichkeitsinhalte aufzufinden, von denen sie (nach allgemeinen Regeln) verursacht sind. Eine Tatsache nomologisch erklären heisst: das Gesetz angeben, unter das sie fällt; sie historisch erklären dagegen heisst: andere Tatsachen angeben, die ihre Ursache waren. Jede historische Erklärung ist eine kausale Zurechnung. Eine solche setzt aber, wie wir nachwiesen, stets ein nomologisches Wissen voraus. Wir haben daher jetzt zu erwägen, wie das nomologische Wissen für die Aufgaben der historisch genetischen Erklärung verwendet wird.

Dabei ist nochmals zu beachten: Jedes konkrete Wirkliche muss unter nomologischen Gesichtspunkten als ein Kreuzungspunkt unendlich vieler, sich in ihm treffender Kausalreihen angesehen werden; denn da es ein intensiv unendliches ist, so hätte der Versuch, es in seiner ganzen Konkretheit genetisch zu erklären, für jeden seiner unendlich vielen Bestandteile die Frage nach dem woher zu beantworten, und stünde daher vor einer unendlichen Aufgabe. Die Geschichte will aber garnicht die Gesamtheit der Realgründe irgend eines wirklichen Ereignisses angeben, und würde es auch nicht wollen, wenn das Unternehmen ein mögliches wäre. Sie trachtet ja nur diejenigen Realgründe eines konkreten

Ereignisses aufzuzeigen, die für die Bestandteile seiner bestimmend gewesen sind, die daraus durch Wertbeziehung abstrahiert worden sind, und die wir als Kulturerscheinungen bezeichnet haben. Die historische Erklärung einer Kulturerscheinung ist mithin nach ihrem formellen Wesen derselben Art, wie jede andere kausale Zurechnung eines in irgend einem wirklichen Ereignis enthaltenen besonderen Momentes.

Diese vollzieht sich aber in der Weise, dass wir unter den Antezedentien des Momentes solche aufzufinden suchen, mit denen es sich gemäss irgend welchen allgemeinen Regeln in Verbindung setzen lässt, wobei diese Regeln sich entweder direkt auf das zu erklärende Moment anwenden lassen, oder aber erst dann, wenn wir es so lange in Komponenten zerlegen, bis jeder einzelne dieser Komponenten die Subsumption unter Regeln erlaubt. So einfach, wie diese Operation hierdurch gekennzeichnet wird, ist sie allerdings nicht immer auszuführen. Zum Beweise dafür, dass eine Kulturerscheinung in ihrer bedeutungsvollen Eigenart die Wirkung eines bestimmten Ereignisses ist, genügt es oft nicht, zu zeigen, dass sie mit diesem nach allgemeinen Regeln zusammenhängt, sondern man muss überdies nachweisen, dass gerade sie, in ihrem Unterschied von anderen ohne dies Ereignis garnicht oder nicht so wirklich geworden wäre. Das lässt sich aber nur in der Form machen, dass man erstens die konstanten Bedingungen jedes Vorganges der betreffenden Zeit in Abzug bringt, und dass man zweitens das als Ursache des historisch zu erklärenden Objekts präsumptiv vermutete Ereignis in der Phantasie als nicht eingetreten betrachtet, und nun, einerseits auf Grund der Kenntnis sonstiger Antezedentien des Objekts, andererseits auf Grund nomologischer Kenntnisse sich ein Bild davon entwirft, was unter also veränderten Umständen wahrscheinlich geschehen wäre. Hat man dann Veranlassung, anzunehmen, dass die zu erklärende Erscheinung auch auf andere Weise ebenso oder nur etwa in den Bestandteilen modifiziert zum Dasein gelangt wäre, die unterhalb ihres kulturbedeutungsvollen Gehaltes liegen, so muss man sie mit anderen ihrer Antezedentien nach derselben Methode in Beziehung setzen und dies so lange, bis die Überzeugung erwächst, dass man den- oder diejenigen ihrer Realgründe ausfindig gemacht hat, die für ihre wesentlichen Beschaffenheiten ausschlaggebend gewesen sind.

Durch die Kausalbetrachtung treten aber Gegenstände in den Gesichtskreis des Historikers, die um ihrer selbst willen von seiner Seite niemals Beachtung erlangt haben würden. Während die Kulturerscheinungen die eigentlich primären historischen Objekte sind, muss man die Realgründe von Kulturerscheinungen, die nur, um diese historisch zu erklären, zu Inhalten des Wissens erhoben werden, sekundäre historische Objekte nennen. Für die Geschichtsforschung können ausserdem noch eine Menge Tatbestände wichtig werden, die als Mittel zur Erkenntnis von Kulturerscheinungen und von deren Ursachen brauchbar ja unentbehrlich sind, ohne dass sie doch für das Ziel der Forschung, das historische Wissen als primäre oder sekundäre historische Objekte irgend in Betracht kämen. Das abgeschlossene historische Wissen kennt nur Kulturerscheinungen und Realgründe von Kulturerscheinungen.

Wir haben bisher die kausale Erklärung singulärer Kulturerscheinungen allein ins Auge gefasst, und es ist kein Zweifel, dass diese als geschichtliches Wissen anzusprechen ist. Aber eine voll entwickelte Geschichtswissenschaft ist nicht bloss ein Sammelsurium solcher Einzelerklärungen, sondern sie strebt danach, den ganzen Schatz an Kulturerscheinungen, den die Vergangenheit birgt, zu einheitlichen zeitlich und ursächlich geordneten Zusammenhängen zu gestalten. Hierbei nun geht sie arbeitsteilig vor: die einzelnen historischen Disziplinen behandeln die Vergangenheit je unter einen Wertgesichtspunkt und so unterscheiden wir politische Geschichte, Religionsgeschichte, Wirtschaftsgeschichte, Litteraturgeschichte, Kunstgeschichte u. s. w., je nachdem wir als leitendes Prinzip der Auswahl die Wertbegriffe der Politik, Religion, Wirtschaft, Litteratur, Kunst u. s. w. zugrunde legen. Die einzelnen Wertgebiete kann man dann wieder nach verschiedenen Gesichtspunkten in besondere Bezirke einteilen, wofür als Beispiel etwa die Geschichte des Altertums, die Geschichte Frankreichs, die Geschichte der griechischen Plastik, die Geschichte des Dialogs, die Geschichte der Aussprache des Buchstabens c in den romanischen Sprachen u. s. w. zu nennen wären. Ich gehe darauf nicht näher ein, sondern erörtere noch kurz das Verhältnis der Kausalbetrachtung zu der Abgrenzung der verschiedenen Wertgebiete gegeneinander.

Eine jede geschichtliche Sonderdisziplin führt uns die innerhalb ihres Wertgebietes fallenden Kulturerscheinungen vor und

sucht sie, soweit die Wirklichkeit das zulässt, in einen Kausalzusammenhang zu bringen. Die historischen Kausalzusammenhänge sind demnach nicht vom Gedanken der Kausalität aus gewonnen, sie sind nicht aus dem Weltgeschehen herauspräparierte einzelne Wirkungsreihen, sondern zunächst sind sie bloss zeitliche Folgen von einsinnig kulturbedeutungsvollen Tatsachen und Ereignissen, zwischen denen dann das historisch kausale Denken seine Fäden spinnt. Damit ist gegeben, dass in den Spezialgeschichten die Realgründe der einzelnen Kulturerscheinungen in den Vordergrund treten, die in anderen früheren Kulturerscheinungen derselben Art liegen, während die, sei es aus anderen Wertgebieten, sei es aus dem nichtwertigen Naturgeschehen eingreifenden Ursachen diesen gegenüber mehr zurückgedrängt werden. Dies kann dazu führen und hat gelegentlich dazu geführt, dass man die einzelnen Gebiete in dem Grade isolierte, als ob die einzelnen Kulturerscheinungen in jedem von ihnen sich allein auseinander nach eigener ihnen immanenter Notwendigkeit kausiert hätten, ja in höchster Einseitigkeit sogar dazu, dass man von einem einzigen Gebiete aus, das der These nach allein eine zusammenhängende Wirkungsreihe repräsentiert, die Veränderungen aller anderen Kulturgebiete gewissermassen als Seitenwirkungen dieser erscheinen liess.

Derartigen Bestrebungen gegenüber hat die Forderung nach einer kulturgeschichtlichen Behandlung der Vergangenheit ihren guten Sinn, weil sie dazu nötigt, den ursächlichen Beziehungen zwischen den einzelnen Wertgebieten nachzugehen und dadurch ihre gegenseitige Abhängigkeit von einander zum Bewusstsein zu bringen. Im Vergleich zu sachgerecht und vorurteilslos durchgeführten Spezialgeschichten indessen, die die sekundären historischen Objekte ihres Gebiets unbefangen dort suchen, wohin die kausale Betrachtung sie weist, kann die Kulturgeschichte nichts eigentlich neues lehren. Denn weil der Wertbegriff der Kultur, der ihr zum Prinzip der Auswahl dient, nichts anderes ist, als die Summe der einzelnen Kulturwerte, so kann auch sie selbst nichts anderes sein, als eine Summe, nämlich als die Summe der historisch kausal begriffenen Kulturerscheinungen, die unter der Voraussetzung aller einzelnen Kulturwerte aus der Wirklichkeit herausgelöst werden, mithin also als die Summe aller Spezialgeschichten.

Kant in neuer ultramontan- und liberal-katholischer Beleuchtung.

Kritisch gewürdigt von Bruno Bauch.

In Bd. XXII, Heft 1 des Jahrbuchs für Philosophie und spekulative Theologie ist ein Aufsatz erschienen unter dem Titel: „Kant, der Philosoph des Protestantismus". Als Herausgeber des Jahrbuchs zeichnet Dr. Ernst Commer, päpstlicher Hausprälat. Verfasser des genannten Aufsatzes ist ebenfalls ein Prälat, nämlich der Herr Prälat, Kanonikus Dr. Michael Glossner. Ein Aufsatz über den Philosophen des Protestantismus in der Zeitschrift eines päpstlichen Hausprälaten, aus der Feder eines anderen Prälaten hat immerhin etwas Überraschendes. Herr Commer hat sich in der jüngsten Zeit einen Namen gemacht; nicht wie man nach dem Titel seiner Zeitschrift erwarten dürfte, auf dem Gebiete der Theologie oder etwa dem der Philosophie, überhaupt nicht auf dem der Wissenschaft. Der päpstliche Hausprälat verdankt seinen jungen Ruhm im Gegenteil einer heftigen Anfeindung des Versuches freierer Regung zu wissenschaftlichem Denken innerhalb der Theologie seiner Kirche. Er richtete sich gegen den verstorbenen katholischen Theologen Hermann Schell, der zwar freier denken mochte, als dem Prälaten Commer lieb war, dessen Versuche, dem Katholizismus wenigstens ein Geringes von kulturellem Leben zuzuführen, jeder objektiv über der Sache Stehende aber nicht gerade als allzu kühn und wagemutig wird bezeichnen dürfen. Und doch bekämpfte ihn Commer in einer Weise, die wir hier zwar nicht näher zu charkterisieren brauchen, die ihm aber seinen nicht gerade beneidenswerten Ruhm eingebracht hat. In eben dieses Herrn Prälaten Commer Zeitschrift also erschien ein Aufsatz von dem anderen Prälaten Glossner über das Thema „Kant, der Philosoph des Protestantismus".

Nun wir sagen nicht: es wird sich jeder im voraus denken können, was Herrn Glossners Aufsatz für ein Machwerk sei. Wir

sagen es nicht, obwohl wir wissen, dass derselbe Prälat Commer sich von demselben Prälaten Glossner in einem zweiten Artikel desselben Heftes der Zeitschrift, das den Kant-Artikel enthält, ein hohes Lob auf seine Heldentat gegen den toten Schell hat singen und gefallen lassen. Trotzdem sage ich nicht, es könne sich jeder im voraus denken, was es mit Herrn Glossners Kant-Artikel auf sich habe. Das kann sich in der Tat niemand im voraus ausdenken, nicht etwa, weil dieser Artikel den Erwartungen, die man an die bereits bekannten, soeben berichteten Tatsachendaten zu knüpfen geneigt sein möchte, widerspräche, sondern vielmehr deshalb, weil er sie alle, und wären sie noch so hoch gespannt, übertrifft.

Der Herr Verfasser ist auch Doktor. Hätte er das seinem Artikel nicht ausdrücklich beigefügt, so würde ich vermutet haben, dieser Kant-Aufsatz sei sein erster schüchterner Versuch zu „wissenschaftlicher" Betätigung; schüchtern natürlich nur der Sache nach. Da ist denn aber auch dieser Versuch zu wissenschaftlicher Betätigung in der Tat und in der Wahrheit gleich der sachlich schüchternste, d. h. unwissenschaftlichste und unglücklichste, der mir jemals vorgekommen ist. Der Begriffswirrwarr ist — ich rede immer nur von der Sache — so grob, roh und verschroben, dass jeder mittelmässig begabte, in der Tertia eines deutschen Gymnasiums sitzende Knabe, wollte er den Ansprüchen eines einigermassen tüchtigen Lehrers genügen, den Stoff seines Aufsatzes in ganz anderer Weise sichten und anordnen müsste als der Herr Kanonikus Prälat Dr. Michael Glossner.

Und woher nimmt seine Abhandlung den Stoff über Kant, den Philosophen des Protestantismus? Man sollte erwarten: aus Kants Werken selbst. Aber auch hier hätten wir schon unsere Erwartungen zu hoch gespannt. Paulsens und Kaftans gleichnamige Aufsätze und Falckenbergs kleines Hilfsbuch der Geschichte der neueren Philosophie seit Kant, sowie Euckens kurzgefasste Beiträge zur Geschichte der neueren Philosophie, nicht aber die grösseren Werke dieser Autoren hat diese Arbeit benutzt. Und wie hat sie sie benutzt! Aus ihnen allen werden nach Gutdünken die gerade beliebten Materialien herausgerissen. Diese werden verkümmert, verzerrt, verschoben und endlich in eine eigene oder besser: so eigenartige Form gebracht, dass sie jedem an etwas Besseres Gewöhnten einen nicht gerade gelinden Ekel erregen

muss. Das ist dann das Kind des Geistes. Getauft wird es auf den Namen: „Kant, der Philosoph des Protestantismus". Wir fragen noch nicht: Ist dieser „Kant" des Herrn Glossner auch der Kant, wie ihn die Forschung und Wissenschaft kennt? Fragt man auch nur ganz bescheiden, inwieweit in diesem Machwerk überhaupt von Kant die Rede ist, so müssen wir gleich antworten: erstaunlich wenig, so wenig, dass für das gedankenlose Compilat auch hätte jeder andere Name herhalten können. Ist doch in dieses hineingezerrt, was aus der ganz oberflächlichen Lektüre der erwähnten Autoren gerade in die inkonsistentesten Vorstellungsmassen eingegangen war.

Wie nun ist es mit dem Wenigen bewandt, das wir über Kant selbst hier zu hören bekommen?

Seinen Gewährsquellen tritt der Artikel, da er sie ja in erster Linie bekämpft, nachdem er ihre Wissenschaft zu seiner Weisheit entstellt, mit einem vollkommen selbständigen, souveränen — wir wollen keinen stärkeren Ausdruck gebrauchen — Unvermögen des Verständnisses gegenüber. So beginnt er gleich mit einer Art von Polemik gegen Kaftans Behauptung, dass „Kant seine Abkunft von Luther nicht werde verleugnen wollen". Denn er knüpft daran die kritisch sein sollende Bemerkung, dass jene Behauptung „etwas zaghaft" klinge. Sei doch „der Glaube im Sinne Luthers etwas ganz anderes als der moralische Vernunftglaube Kants". Auf Grund des Kantischen Rationalismus, d. h. deshalb, weil Kant „von einer Offenbarung, einer anderen Wahrheitsquelle, als der Vernunft nichts wissen" wolle, sucht Herr Glossner zunächst also den Gegensatz von Luther und Kant — gegenüber Kaftan — zu verschärfen. Man mag dabei über Kaftans Arbeit denken, wie man will, nach den kurzen Geistesproben kann über Herrn Glossners Arbeit jetzt schon, in zwei Punkten wenigstens, kein Zweifel mehr bestehen: erstens trägt sie an Luther wie an Kant den Begriff des Rationalismus sowohl, als denjenigen der Offenbarung heran, wie er in streng ultramontaner Reinkultur grossgezogen ist; zweitens begegnet sie dem positiven Verhältnis von Luther und Kant mit einer ebenfalls in ultramontaner Reinkultur grossgezogenen Verständnislosigkeit. Zweifelhaft bleibt aber zunächst nur, ob diese Verständnislosigkeit grösser ist gegenüber der Tat Luthers oder gegenüber derjenigen Kants. Aber auch das entscheidet sich sehr bald.

Was zunächst Kant anlangt, so wird erklärt, die Vernunft im Kantischen Sinne, oder wie unser Autor zu sagen beliebt, die „Kantische Vernunft“, sei „subjektivistisch“, so subjektivistisch, dass Kant die „Objektivität unseres intellektuellen Erkennens“, wie wiederum unser Autor sagt, „entschieden verwirft“. Herr Glossner kennt also nicht einmal das fundamentalste Problem der Kantischen Vernunftkritik, das gerade die Gegenständlichkeit, die Objektivität des Erkennens zum Gegenstande selber hat. Er hat keine Ahnung davon, dass der Sinn der Vernunftkritik doch gerade auf die Aufdeckung objektiver Erkenntniskriterien gerichtet ist. Das heisst: er hat nicht die leiseste Ahnung von der elementarsten und fundamentalsten Prinzipienfrage Kants. So erweist es sich denn schon an der Kantischen Fragestellung, dass Glossners Verständnislosigkeit Kant gegenüber die radikalste ist, die sich nur ausdenken lässt. Was sodann die Tat Luthers anlangt, so zeigt sich genau ebenso, dass ihm deren Sinn und Bedeutung nicht minder fremd geblieben ist, als der Sinn und die fundamentale Bedeutung der Kantischen Philosophie. Was er über Luther sagt, wirkt geradezu grotesk. Wir hörten, dass nach Herrn Glossner der Rationalismus das Trennende zwischen Luther und Kant sein solle. Weil er aber von Kant gering denkt und nicht weniger gering vom Protestantismus, möchte er zunächst selber Kant doch gern als Philosophen des Protestantismus gelten lassen. Er kann das nicht besser erreichen, als durch eine Herabsetzung Luthers. Dazu muss er aber Luthers Rückkehr zum Evangelium — ich scherze nicht — einfach leugnen. Um das wieder tun zu können, schlägt er seinem Argumente von der ersten Seite schon auf der zweiten vollkommen ins Gesicht. Gegen Paulsen sagt unser Argumentator: „Schon der Umstand, dass Luther im Rationalismus und Naturalismus der Renaissance Bundesgenossen fand, hätte ihn zur Vorsicht mahnen sollen.“ Hier soll also offenbar nun Luthern doch mit dem Rationalismus und Naturalismus Verwandtschaft vindiziert werden. Ja, damit ist es nicht genug. Luthers Rechtfertigungslehre wird geradezu zum Naturalismus. Wer es nicht für möglich hält, dass jemand einen solchen verschrobenen Gedanken fassen könne, der lese den einen köstlichen Satz: „Der anscheinend exzessive Supernaturalismus der Rechtfertigungslehre Luthers ist in Wahrheit Naturalismus.“ Und wenn man die daran unmittelbar anknüpfende Folgerung: „Mit der Rückkehr zum alten Evangelium ist es demnach nichts,“ d. h.

eben die direkte Leugnung von Luthers Rückkehr zum Evangelium liest, so ergiebt sich mit zwingender logischer Notwendigkeit: Herr Glossner ist nicht etwa bloss ausser Stande, einen Gedanken von einer Seite bis zur anderen festzuhalten, ohne ihn durch kontradiktorischen Gegensatz aufzuheben, er hat bei diesem Unvermögen zu den einfachsten Regeln der formalen Logik auch nicht die leiseste Ahnung vom inhaltlichen Sinn und der Bedeutung von Luthers Tat. In ihrem einfachsten Kern und Wesen ist ihm diese so sehr verschlossen, dass sich schon jetzt, was zuerst noch problematisch war, ob das Unvermögen des Verständnisses — ich brauche auch jetzt den mildesten Ausdruck, der sich für die Charakteristik dieser Arbeit finden lässt — gegenüber der Tat Luthers oder derjenigen Kants grösser ist, entscheidet: Dieses Unvermögen zu verstehen, ist in beiden Fällen gleich radikal, weil es hier wie da überhaupt das radikalste ist, das sich nur ausdenken lässt.

Es würde empörend wirken, wäre es nicht gar zu lächerlich, wie hier der furor antiprostentanticus et antikantianus sich geberdet. Erst trennt nach seiner Regel der Rationalismus Luther und Kant, dann muss Luther sogar schon „im Rationalismus und Naturalismus der Renaissance Bundesgenossen finden", um schliesslich selber N a t u r a l i s t zu werden, bis, da Luthers Glaube nun doch wieder „etwas ganz anderes ist als der moralische Vernunftglaube Kants", endlich inbezug auf Luther und Kant erklärt wird: „die Ähnlichkeit reduziert sich auf den gemeinsamen Subjektivismus". Diesmal meint Herr Glossner nun den moralischen „Subjektivismus", um sogleich eine wahrhaft tragikomische Begriffsposse aufzuführen. Er erlässt auf der einen Seite an den Protestantismus die possierliche Warnung vor Kant: „Der Gewinn aber, den der Protestantismus aus der philosophischen Begründung durch Kant zu schöpfen vermag, ist ein höchst zweifelhafter und bedenklicher; denn die von Kaftan betonte sittliche Erfahrung spielt bei Kant eine Rolle, die geeignet ist, die Gottheit selbst vom Throne zu stürzen und an ihre Stelle die sittliche Weltordnung zu setzen, was bekanntlich von Fichte geschehen ist." Auf diese klägliche, im miserabelsten Ultramontanendeutsch vorgetragene Expektoration folgt aber andererseits gleich die Erklärung, dass Kant und der Protestantismus eigentlich doch einander wert seien und zusammengehören, indem ebenso wie das Prinzip der Kantischen Philosophie, auch dasjenige des Protestan-

tismus „einer schrankenlosen Willkür Tür und Tor öffne, sodass die Gleichheit der Schicksale des Protestantismus und des Kantianismus ihre Verbindung auch von dieser Seite rechtfertigt, eine Verbindung, die aber keineswegs dem einen wie dem anderen zum Vorteil und zur Empfehlung gereicht.“

Der Herr Kanonikus weiss nicht, oder will es nicht wissen, dass das von Luther dem Protestantismus gewiesene Prinzip die Willkür des „Pfaffentums“, um einen Ausdruck Kants zu gebrauchen, gebrochen und in der sittlichen Freiheit der Welt das objektiv-sittliche Prinzip gebracht, er weiss nicht, dass Kant ebendiesem objektiv-sittlichen Prinzip in der Lehre von der Autonomie die objektive philosophische Begründung gegeben. Wenn er also davon spricht, dass dieses Prinzip „einer schrankenlosen Willkür Tür und Tor öffne“, so bringt er es selbst noch einmal ungewollt und unabsichtlich auf eine klare und bündige Formel, dass das ultramontane Unvermögen, zu verstehen, gleich radikal ist gegenüber der reformatorischen Tat Luthers, wie der philosophischen Tat Kants. Trotzdem aber wagt man es, vom Standpunkte des Ultramontanismus aus, über Kant, den Philosophen des Protestantismus, zu schreiben.

So also stellen sich Luther und Kant in dem Urteile der ultramontanen „Wissenschaft“ dar. Viel ist sonst von Kant nicht mehr die Rede, aber auch in dem Wenigen, das noch von Kant handelt, steckt eine solche Überfülle des Absurden und Sinnwidrigen, dass ich gestehen muss: Es ist nur eine Art der ultramontanen Befähigung, die meine uneingeschränkte Bewunderung erregt hat, die Fähigkeit nämlich, in so wenig Worten so viel des horrendesten Unsinns zu reden. Da kommt Herr Glossner z. B. auf Kants Widerlegung der Gottesbeweise — ganz abrupt und zusammenhangslos — zu reden, und er behauptet, dass „Kants Kritik auf erkenntnistheoretischen Ansichten beruht, deren Falschheit längst nachgewiesen ist.“ — „Falschheit“? — „Längst nachgewiesen?“ — Was? — Wielange? — Wann? — Von wem? — Vielleicht von Herrn Glossner? Warum hat er uns hier den Nachweis vorenthalten und uns einige Minuten herzlichsten Humors missgönnt? Indes für seine Zwecke hat er diesen Nachweis wohl nicht nötig. Da sein Machwerk nun einmal die Druckerei passiert, in einer öffentlichen Zeitschrift Aufnahme gefunden hat, wird es auch Leser finden, denen die Art, ohne Beweise zu argumentieren, imponiert, obwohl sie uns theoretisch ein hölzernes Eisen und

praktisch noch schlimmer als das erscheint. Oder, wie bringt man es fertig, von Kant, nachdem er doch zum Subjektivisten gestempelt ist, zu erklären, dass er sogar „das Allgemeine zu hypostasieren“ suche? Das wissenschaftliche Unvermögen hat seine eigenen Künste, scheints.

Damit genug vom Kant des Herrn Glossner. Man sieht, in diesem Bilde ist kein Zug vom Kant der Geschichte, wie ihn die Wissenschaft kennt, und im Kant der Geschichte darum auch kein Zug von dem Bilde, wie es die ultramontane Phantasie des Herrn Glossner sich malt.

Diese hat auch um die ganze nachkantische Philosophie ihre witzlosen Sagen gesponnen. Wenn wir auch nicht allen Seitensprüngen dieser Art „wissenschaftlicher“ Possenreisserei, die dabei aufgeführt werden, unsere Aufmerksamkeit schenken dürfen, um nicht vom eigentlich Kantischen Thema abzukommen, so müssen wir doch wenigstens auf das noch mit einem Wort eingehen, was unser Autor selbst als direkte Wirkung der Kantischen Philosophie ansieht.

Zunächst meint er, dass sich in der Mannigfaltigkeit der von Kant ausgegangenen Richtungen die „Zerfahrenheit der Anschauungen in der protestantischen Welt“ widerspiegele. Die geistig-sittliche Vornehmheit, die in diesem geschmackvollen Ausdruck liegt, brauchen wir nicht zu kritisieren. Es ist genug, diesen Ausdruck, der den Autor selbst kritisiert, zu verzeichnen. Zur Sache aber mag auch die Bemerkung genügen: Mit diesem römisch-ultramontanen Blicke kann nur der absolut Arme im Geiste den Reichtum des deutschen Geisteslebens anschielen. Denn dieser Geistesreichtum, das wird Herr Glossner freilich ebensowenig begreifen, wie die deutsche Geisteskultur selbst, beruht in letzter Linie auf dem protestantischen Prinzip, das jener so zu schmähen beliebt. Dieser Protestantismus ist freilich etwas Anderes, als das, was Herr Glossner so nennt. Denn er hat in letzter Linie auch keine Ahnung davon, was Protestantismus ist. Er kommt von dem beschränkten Gedanken des Konfessionalismus nicht los. Er versteigt sich zu der Warnung: „Indem man Kant als den Philosophen des Protestantismus feiert, giebt man den Anspruch auf Universalität, auf allgemeine Gültigkeit, die vom Begriffe der Wissenschaft unzertrennlich ist, und somit den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit preis.“ Er meint also. Kant als Philosophen

des Protestantismus anzusehen, bedeute eine Konfessionalisierung der Wissenschaft. Und davor will er warnen, eine Warnung, die sich gerade aus seinem Munde allerliebst ausnimmt. Er will jetzt auch nichts mehr davon wissen, dass man Kant als Philosophen des Protestantismus ansehe, er, der soeben selbst dafür plädierte. Aber was will er eigentlich? Zuerst sucht er durch verschrobene Begriffe von Rationalismus und Offenbarung einen Gegensatz von Luther und Kant aufzurichten, der nicht vorhanden ist. Dann will er trotzdem Kant als Philosophen des Protestantismus gelten lassen. Bald aber warnt er den Protestantismus vor der Kantischen Philosophie, um sofort zu erklären, „dass die Gleichheit der Schicksale des Protestantismus und des Kantianismus ihre Verbindung auch von dieser Seite rechtfertigt". Bald wieder warnt er umgekehrt die Kantische Philosophie vor dem Protestantismus, damit jene nicht dem Konfessionalismus verfalle und die Universalität einbüsse. Was soll das, was wollen diese ewigen plumpen, einfältigen Widersprüche? Der Herr Prälat weiss wenig, wissenschaftlich weiss er nichts, rein nichts von dem, worüber er schreibt. In dem Falle aber weiss er wenigstens, was er will. Er will den Protestantismus und den Kantianismus soviel er kann, herabsetzen, bietet alle für diesen seinen heiligen Zweck erreichbaren Mittel auf, tut alles, was ihm in diesen seinen Kram passt. Aber da er nun einmal von alledem wissenschaftlich nichts, rein nichts weiss, so weiss er auch nicht, dass das, was ihm in seinen Kram passt, gar nicht zu den Gesetzen der Logik passt. Er hat nicht einmal ein Gefühl dafür, dass er beständig gegen das einfache Widerspruchsgesetz verstösst, die logische Blindheit und Unfähigkeit in wissenschaftlichen Dingen lässt ihn bei jedem zweiten Schritt in einen dritten Widerspruch fallen. Seinen redlichen Willen, Protestantismus und Kantianismus zu schmähen und zu verlästern, könnte nur ein selbst unredlicher Wille bezweifeln. Denn jene seine redliche Tendenz ist zu offenbar geworden. Aber ebenso offenbar ist es, dass sein unzweifelhafter Wille nicht im Stande ist, mit Gründen gegen Protestantismus und Kantianismus etwas auszurichten. Mit Gründen, — das will er ja freilich nicht, er kann es auch nicht, das können ja auch andere Leute als er nicht, der er überhaupt in diesen Dingen nichts wissenschaftlich kann. Er weiss ja, wie wir sahen, nicht einmal, was Protestantismus ist. Lasse er sich das wenigstens vom Philosophen des Protestantismus sagen, dass zwischen dem protestantischen

Prinzip und dem Konfessionalismus, die er nämlich mit einander verwechselt, um auf dieser Verwechselung das Nest von Widersprüchen aufzubauen, ein himmelweiter Unterschied ist. Diesen Unterschied wird er freilich nie und nimmer begreifen. Aber hätte er Kants „Religion innerhalb der blossen Vernunft", die er zwar schmäht, aber doch nicht kennt, wenigstens gelesen, so möchte er zum mindesten vielleicht soviel wissen, dass man nach Kant Protestant sein könne, ohne etwa zu einer sichtbaren kirchlichen Anstalt des Protestantismus zu gehören. Dass das auch ein echt Lutherischer, in Luthers Idee der unsichtbaren Kirche zum Ausdruck gelangender Gedanke ist, das weiss er natürlich auch nicht. Und wenn er es schon wüsste — die Aufnahme auch dieses Gedankens läge wohl schliesslich jenseits der Grenzen seines Könnens. Wenn er von einer „Zerfahrenheit der Anschauungen in der protestantischen Welt" redet, so zeigt er nur, wie ferne ihm auch nur die Vorstellung von einer innerlichsten Überzeugung, nicht nur die innerlichste Überzeugung selbst, liegt. Die Wahrheit, die für die Wissenschaft eine ewige Idee und das heisst in Kants Sprache eine, ewig lebendige Tätigkeit fordernde, Aufgabe ist, wird für den, dem der Gedanke der Wissens- und Gewissens-Freiheit nicht aufgegangen ist, zu einer toten Sache, die eine Art von tyrannischer Gedankenpolizei mag zu hüten glauben, weil sie ebenfalls glauben mag, die Wahrheit lasse sich einfach beschliessen, ohne dass man sie erarbeitet, die aber nimmer Sache überzeugungsvoller Gesinnung und geistiger Kultur sein kann. Darum muss natürlich alles, was Herr Glossner über die grossen nachkantischen Systeme, die den allgemeinen Kulturbegriff gerade unendlich zu bereichern und zu vertiefen berufen waren, zu sagen wagt, nicht nur abermals den Stempel radikalsten Unvermögens zu verstehen tragen, sondern geradezu ins Kindische ausschlagen. Am deutlichsten wird das bei des Autors Meinungsäusserung über Hegel und namentlich über Fichte, der nach Herrn Glossners tiefsinnigem Urteil es unternommen haben soll, „den Menschengeist dem ‚Absoluten' gleichzusetzen". Fichte wird bei Herrn Glossner zum Pantheisten, ja zum Atheisten. Daran ist ihm natürlich in letzter Linie Kant ebenso schuld, wie an Jacobis „Theosophie" und „Mystizismus". Ja die ganze böse philosophische Entwickelung, die in Nietzsche nach unseres Autors bewährter „wissenschaftlicher" Sinnigkeit und Findigkeit „richtig bei der Bestie angelangt" sei, ist in letzter Linie Kants Ver-

schulden. Mit dieser letzten Wendung erhält natürlich auch der „Darwinismus“ die quittierende Glosse Glossners.

Nun gewiss geht die ganze philosophische Arbeit seit Kant, sofern sie selbst einen philosophischen Wert in der Geschichte beanspruchen darf, auf Kant zurück. Nur stellt sich, eben weil sie einen Wert hat, diese Entwickelung in Wahrheit etwas anders dar, als im Urteile des Herrn Glossner. Wer für Luther, der eine seit den Tagen Jesu von Nazareth nie wieder erlebte sittlich religiöse Bereicherung der Menschheit gebracht, wer für Kant, der eine seit Platon nie wieder erlebte gedankliche Vertiefung erarbeitet, nur verletzende Entwürdigung und Entstellung aufzubringen weiss, wer die Männer, die den ewigen Stolz der ganzen an der fortschreitenden Kultur beteiligten Menschheit bilden, nur mit Kot und Schmutz zu bewerfen strebt, indem er ihren Glauben, ihre reformatorische Tat herabzusetzen trachtet, wessen persönliche Neigung darum so gar nichts vom Fortschritt, sondern alles immer nur vom Stillstand wissen will, dem muss natürlich alle Entwickelung ein Graus und Greuel sein; die geistesgeschichtliche noch mehr als die organologisch-physische. Aber auch diese braucht wirklich den Menschen nicht, wie Herr Glossner erklärt „bei der Bestie angelangt“ sein zu lassen. Diese Furcht hörte ich einmal in einer entwickelungstheoretischen Diskussion — es war hier in Halle — von einem Zoologen durch ungefähr folgende treffende Bemerkung beschwichtigen: die Annahme der Entwickelung braucht nicht umgekehrt zu bedeuten und kann nicht bedeuten, dass der Mensch sich wieder zum Affen ‚hinabentwickeln‘ sollte. — Nein, das ist wahrlich nicht nötig, ob es manchmal auch so scheinen mag.[1])

Vielleicht ist dieser wissenschaftliche Gedanke ein Trost für die Wissenschaftsfeindschaft Herrn Glossners. Ich würde mich freuen, mit diesem Troste von seinem Machwerk, von dem ich nun eigentlich Abschied nehmen muss, zu scheiden. Sein Elaborat hat ausser der theoretischen Seite freilich auch noch eine praktische. Es ist eine antiprotestantische und antiwissenschaftliche Tendenzschrift übelster Sorte. In das moralische Gebiet fällt es im Einzelnen z. B. schon, wenn man Kant und dem Protestantis-

---

[1]) Täusche ich mich nicht, so hat übrigens auch schon Lotze, an dem unser Autor ja noch etwas Gutes zu finden meint, denselben Gedanken ganz ähnlich ausgedrückt.

mus vorwirft, dass ihr „Prinzip einer schrankenlosen Willkür Tür und Tor öffne“, wenn sich Herr Glossner erdreistet, vom Reformator Luther zu reden und dabei das Wort „Reformator“ in Anführungsstriche zu setzen, ein direkt infames Verfahren, das seinen Gipfel da erreicht, wo es auch auf den **Glauben** Luthers angewandt wird. Wer das lesen kann, ohne dass ihm im Namen der Menschheit die tiefste Zornes- und Schamröte aufsteigt, der kann an der Idee der Menschheit keinen Teil haben. Möchte darum theoretisch des Herrn Kanonikus furor antiprotestanticus, wie ich vorhin sagte, empörend wirken, wenn er nicht so lächerlich wirkte, so muss er dagegen unter praktischem Gesichtspunkte empörend wirken, trotzdem er auch gar so lächerlich wirkt. Nach den oben gegebenen Tatsachenproben wird man freilich erst nicht mehr fragen dürfen: wo bleibt hier die in dem obersten christlichen Sittengrundsatz eingeschlossene Achtung vor dem Nächsten und seiner Überzeugung? Nach jenen Proben wäre diese Forderung freilich schon zu hoch gestellt. Wer Luthers Glauben als unechten Schein verdächtigt und Kants Vernunftreligion herabsetzt, der kann an jener Forderung nicht mehr gemessen werden. Aber stellen wir jetzt unsere Forderung auch noch so tief, und fragen wir bloss: wo bleibt hier die vom Ultramontanismus so gepriesene „Toleranz“? — so weiss man gleich, wie es um diese „Toleranz“ bestellt ist. Die dem Anderen zugemutete Toleranz der eigenen Intoleranz hat nicht nur nicht in der Politik, sondern auch nicht in der Philosophie, weder in der theoretischen, noch in der praktischen, einen logischen Ort. Man braucht nur das blosse Faktum des Aufsatzes reden zu lassen, so weiss man, dass man sich jede moralische Beurteilung, ob der deutlichen Sprache dieses Aufsatzes, ersparen kann. Darum habe ich mich von vornherein auch nur mit dem Werk, nicht aber mit dem Werkmeister, um eine Unterscheidung Luthers anzuwenden, beschäftigt. Denn das Werk spricht sich selbst das Urteil: Dass es überhaupt existiert, dass es nicht bloss geschrieben, sondern auch gedruckt, und das nicht bloss auf die alleinige Verantwortung seines Urhebers, dass es vielmehr auch in einer Zeitschrift Aufnahme finden und einem sicheren Leserkreise zugänglich gemacht werden konnte — das alles ist und bleibt beschämend und empörend. Darum wollen wir es uns auch tatsächlich ersparen, die moralische Seite der Sache zu beurteilen. Im Urteile jedes gerecht und billig denkenden Lesers wird diese sich in ihrem Wesen rein und unverfälscht darstellen schon durch

die theoretische Kenntnis dieses echten Dokumentes ultramontaner „Wissenschaft".

Ich erwähnte vorhin, dass in demselben Hefte der Zeitschrift des Herrn Commer ebenfalls aus der Feder des Herrn Glossner, ausser dem antikantischen Machwerk, ein den Commerschen Schell-Handel glorifizierender Artikel enthalten sei. Nun fürchte man nicht, dass ich Herrn Glossners Pfaden weiter folgen möchte. Sie interessieren mich im weiteren herzlich wenig, habe ich doch auch schon von ihnen Abschied genommen. Ich bin ja dem Wege, den sein Geist genommen, auch bisher nur gefolgt, weil er sich auf ein Gebiet verirrt hatte, auf dem er nichts zu suchen hat, und nicht Herrn Glossners, sondern dieses Gebietes wegen tat ich das. Einen Geist, wie den Herrn Glossners, musste ich von diesem Gebiete verweisen, schon der wissenschaftlichen Sauberkeit wegen. Das war alles. Sein zweiter Artikel kümmert mich schon rein gar nichts mehr. Er hatte höchstens ein mittelbares Interesse. Ausser Schell und Kraus sucht Herr Glossner nämlich gegen einen Katholiken seine bannenden Donnerschläge zu richten, der vor einiger Zeit auch einmal zu Kant Stellung genommen hatte.

Eine würdigere Stellung zu Kant freilich nimmt die Arbeit dieses anderen katholischen Autors ein. — Ich meine die Schrift „Katholischer Glaube und die Entwickelung des Geisteslebens" von Dr. Karl Gebert.[1]) „Dieser Vortrag will den Kampf des religiösen Katholizismus gegen den politischen philosophisch-wissenschaftlich rechtfertigen." Mit diesen Worten kennzeichnet der Autor von vornherein sein Unternehmen. Die klare und unzweideutige Unterscheidung zwischen religiösem und politischem Katholizismus hat mit besonderem Nachdruck in unserer Zeit Franz Xaver Kraus zur Geltung gebracht. In der Kraus-Gesellschaft zu München ward die Arbeit zunächst mündlich vorgetragen. Man weiss also auch von ihr im voraus ungefähr, was man zu erwarten hat. An der katholischen Rechtgläubigkeit des Verfassers kann höchstens der Ultramontanismus zweifeln. Denn der Verfasser nimmt der Religion gegenüber die einzig mögliche Stellung, nämlich die vollkommenster „Gewissensfreiheit" ein. „Der Glaube ist

[1]) Katholischer Glaube und die Entwickelung des Geisteslebens. Öffentlicher Vortrag, gehalten in der Krausgesellschaft in München am 10. Januar 1905 von Dr. Karl Gebert. München 1905 Selbstverlag der Krausgesellschaft. Kommissionsverlag: St. Bernhards Verlag.

ihm ein rein persönliches Verhältnis zu seinem Gott", er vertritt also einen persönlichen, innerlichen Überzeugungsglauben, den der Ultramontane, der nicht weiss, was Überzeugung ist, in Anführungsstriche setzen muss, sobald er von Luther redet. Dem religiösen Katholizismus gegenüber wird sich der politische kaum anders verhalten, was aber nicht bedeuten soll, dass wir jenen mit Luthern etwa identifizieren. Bekennt doch Gebert ausdrücklich seine „Liebe zum angestammten Glauben und die feste Zuversicht auf die religiöse Lebenskraft des Katholizismus". Wie man über diese auch immer sonst denken möge, die vom Autor geforderte Gewissensfreiheit soll ihm ungeschmälert bleiben. Sein persönlicher Glaube, für den er sie fordert, soll hier unverletzlich sein. Und wenn ich auch Gebert gegenüber die Kritik zum Schluss nicht unterdrücken werde, so mag er im voraus überzeugt sein, dass sie nie seine persönliche Religiosität, die ich für echt und tief halte, betreffen werde, sondern allein seine Religionsphilosophie, die als Philosophie der Kritik nicht entraten kann, wie ich vorhin mich ja auch nur gegen die freilich wunderliche Philosophie des Ultramontanismus wandte. Dabei habe ich immer nur Geberts Beziehung zu Kant im Sinne und kann manchen seiner Untersuchungen nicht im Einzelnen folgen, da sie unseren Interessen, wenigstens denen dieser Zeitschrift zu fern liegen, so interessant und charakteristisch sie auch an und für sich sein mögen. So ist ja die Hauptabsicht der Schrift, die Auseinandersetzung mit dem Ultramontanismus, d. h. dem politischen oder wie der Autor noch sagt, dem „Zentrums-Katholizismus" von grösstem allgemeinem Interesse. Man muss diese verderbliche und gefährliche Tendenz so genau kennen, wie der Autor, um sie mit seiner Sachlichkeit in ihren kultur- und religionsfeindlichen Machenschaften darstellen zu können. Von ihren Vertretern sagt Gebert treffend: sie „erklären der Kultur die Feindschaft,[1] den Krieg kann man nicht sagen, weil der Krieg ein Geisteskampf sein müsste, der ein Eingehen auf das Wesen der Kultur voraussetzen und ein Kampf mit gleichen Waffen sein müsste". Und mit unwiderleglichem Recht sagt er von dieser Tendenz, der „der Zentrums-Wahlzettel als Zeichen echten Christentums gilt", dass sie „das Gegenteil wahrer Religiosität" sei; oder „der Ultramontanismus ist ja nicht bloss

[1]) Vom Autor selbst gesperrt.

kulturwidrig,[1]) sondern auch unchristlich".[1]) Dass Gebert dem Archaismus der thomistischen Lehre ebenso ablehnend gegenübersteht, wie er sich als Glied des ganzen modernen Kulturzusammenhanges fühlt und mit ganzer Seele als deutscher Mann innerhalb des deutschen Geisteslebens arbeiten und wirken will, das versteht sich danach wohl von selbst. Auf alle seine Darlegungen im Einzelnen einzugehen, würde uns, wie gesagt, zu weit führen. Was uns aber näher beschäftigen soll, das ist seine Stellung zu Kant, die in allen Punkten glücklicherweise gerade das Gegenstück zu derjenigen des Ultramontanismus ist.

Gilt dem ultramontanen Katholizismus Kant als Gefahr und Verderbnis, so weiss der Vertreter des liberalen Katholizismus Kants Philosophie gar wohl als Kulturwert und Kulturmacht zu würdigen. Darum mahnt er selber den Katholizismus, „wenn er sich nicht selbst zu einer quantité négligeable verurteilen will, an Kant, dem Schöpfer der kritischen Methode, dem Lehrer unbestechlicher Wahrheit und bisher unerhörter Denkschärfe, nicht gleichgiltig vorüberzugehen". So bezeichnet er, gleichsam programmatisch und allgemein, seine eigene Stellung zu Kant. Dem entsprechen auch Geberts besondere Darlegungen über die Kantische Philosophie.

Erfreulich berührt da zunächst die verständnisvolle Würdigung des Prinzips der Autonomie, rücksichtlich dessen sich der Autor ganz auf die Seite Kants stellt. Hatte der ultramontane Verstand, so wie eben diese Verstandesart Kant „verstehen" musste, behauptet, dass dieses Prinzip der Autonomie „der Willkür Tür und Tor öffne", so zeigt Gebert, dass gerade im Gegenteil durch alle Heteronomie, ob sie sich nun unmittelbar als „Glückseligkeitsstreben" äussere, oder ob sie das mittelbar in der Form von „Furcht und Hoffnung" tue — es liegt etwas vom Witz der Geschichte in dem eigentümlichen Zusammentreffen, dass Gebert die Worte des Ultramontanen längst vor diesem im entgegengesetzten Sinne gebraucht — „der Willkür Tür und Tor geöffnet ist". Gebert weiss, dass die Gesetzgebung der Vernunft eben Gesetzgebung ist, dass das Gesetz der Vernunft objektiv bindend ist, dass „das Sittengesetz im Kantischen Sinne . . ., den Wünschen und Neigungen gegenüber mit der Anforderung der Pflicht auftritt" und dass „der vernünftige Mensch . . . sich diesem Gesetze

---

[1]) Vom Autor selbst gesperrt.

freiwillig unterwirft". Zugleich erkennt er richtig, dass die allgemeine Vernunftgesetzlichkeit den Sinn ewiger Aufgegebenheit hat, dass die Gesetze der Vernunft ewige Aufgaben, die ewige Tätigkeit und Wirksamkeit fordern, bedeuten, und dass sie nichts zu tun haben mit dem, was sich die Gemächlichkeit des Ultramontanen als fertigen Besitz träumen mag. Vernunftgesetze dulden ja jene Gemächlichkeit nicht, von der Kant sagt, dass sie „schlimmer als alle Übel des Lebens" ist.

Das Bewusstsein der unendlichen Aufgabe, das sich uns nicht bloss im Erkennen und in der Idee der Wahrheit, die für den Ultramontanen, wie wir sahen, nur eine tote Sache sein kann, sondern vor allem auch in der Sittlichkeit und der Idee der Autonomie, erschliesst, von der der Ultramontane keine Ahnung haben kann, gilt Gebert, mit Recht nun auch „als Vorbedingung jeder wahren Religiosität". Diese ruht auch für Gebert auf der Autonomie, in der Kant ihre sittliche Grundlage entdeckt. Und so muss ihm, im echt christlichen Sinne, wie ihn Kant philosophisch begründet, die Religion nicht zu einem leeren autoritativen Bekennen, sondern zu einem innerlich überzeugungsvollen Erleben und einem lebendigen Betätigen nach der innerlich lebendigen Überzeugung werden. Die „religiöse Erfahrung", das religiöse Erlebnis der sittlich-religiösen Persönlichkeit, wofür der Ultramontanismus nur seinen plumpen Spott übrig hat, der überzeugungsvolle persönliche Glaube, den der Ultramontane nicht besser zu behandeln weiss, als dass er ihn in Anführungsstriche setzt — weil er sich nun einmal unter dem Glauben als lebendiger Überzeugung gar nichts denken kann und weil er sich selbst niemals überzeugen kann, sondern seinen ganzen Geistesinhalt von der Autorität empfängt — sie werden hier das Erste, und ausdrücklich wird erklärt, dass der blosse „Bekenntnisglaube an die zweite Stelle rückt".

So macht sich auch hier, ganz im Kantischen Sinne, eine reinere Fassung des Unterschiedes von Religion und Kirche, von der „Kirche Christi und ihrer zeitlichen Erscheinung", wie Gebert sagt, bemerkbar, ein Unterschied, von dem der ultramontane Verstand natürlich wieder nichts verstehen kann. Ja selbst die Auffassung des Offenbarungsbegriffs und des Dogmas erscheint durch die Kantische Lehre, die Gebert selbst als „einen Höhepunkt in der Religionsphilosophie" ansieht, geläutert und veredelt, so sehr, dass trotz des Katholizismus ein Zug zum Überkonfessionellen unver-

kennbar ist, wenn er auch, wie wir noch sehen werden, notwendig nicht schon in reiner Gestalt hervortreten kann. Jedenfalls wird aber von den ultramontan-konfessionellen Quertreibereien treffend gesagt: „sie erwachsen nicht den treibenden Kräften des Geisteslebens, sondern einseitig hierarchischen Machtgelüsten und können nur dazu dienen, die Glaubenslosigkeit und, in den meisten Fällen damit zusammenhängend, die Religionslosigkeit zu vermehren."

Gegen die dogmatische Behandlung wird darum durchaus treffend ausgeführt: „So behandelte man und behandelt noch jetzt das Dogma als ein Primäres bei der religiösen Erziehung, als ob das Dogma zur religiösen Psyche, nicht vielmehr umgekehrt, die religiöse Psyche erst zum Dogma führte." Man sieht, wie Gebert das vom Ultramontanismus geschmähte religiöse Erlebnis von dessen dogmatischer Fixierung gar wohl unterscheidet. Ihm ist klar, wieweit der Weg vom unmittelbaren religiösen Bewusstsein bis zu dessen Fixierung im Dogma ist, wieviel auf diesem Wege verloren geht und wie armselig das Dogma gegenüber der unmittelbaren Religiosität und Sittlichkeit ist. Ihm liegt darum auch „der Schwerpunkt des Christentums nicht im Glauben als Bekenntnis, sondern in seiner lebendigen Betätigung, in dem Handeln aus Liebe zu Gott"; in dem Glauben also, der, nach dem Apostel Paulus, mit der Liebe eines ist, der also mit der Religion „eine untrennbare Einheit in der Persönlichkeit ist". Man erkennt in dieser Glaubensauffassung deutlich die Abkunft von dem, allem Ultramontanismus so verhassten, praktischen Vernunftglauben Kants, wenn auch dieser selbst, wie wir bald zu bemerken haben werden, noch nicht erreicht ist. Freilich wird deutlich, dass diese Auffassung des Christentums nicht nur nicht die christliche Religion in den Gegensatz zur Kultur bringt, in den sie der Ultramontanismus setzt, es wird im Gegenteil die Bedeutung des Christentums für das Problem der Weltgeschichte, das durch jenes erst eigentlich entdeckt worden, erkannt, es wird weiter erkannt, dass das echte Christentum die Arbeit an allen Kulturwerten in sich beziehen kann, und dass sein rein innerlicher und verinnerlichter Überzeugungsglaube sogar — das ist ganz Kantisch — das Prinzip aller Kulturarbeit ist, und dass „ein Christentum, das sich der führenden Rolle im Kulturleben von selbst begiebt, das Vertrauen in seine geistige Durchschlagskraft verloren hat, mit dem wahren Christentum nur den Namen gemein" hat, dass nur eines Pseudo-

christentums Maxime sein kann: „Abschliessung und geistige Inferiorität und kein Ende!“

Man sieht: für alle diese Ausführungen dürfte sich Gebert auf Kant berufen und dessen Einwirkungen auf die Anschauungen Geberts sind unverkennbar; und doch sind es die prinzipiellsten Punkte, rücksichtlich deren wir vom Standpunkte des Kantischen Kritizismus aus die vollendete Konsequenz vermissen. Zunächst muss sich unsere Kritik gegen Geberts Auffassung — um an seine letzten Bemerkungen anzuknüpfen — vom Dogma richten. Es ist zwar schön und gut, das Dogma des Bekenntnisglaubens an die zweite Stelle gegenüber dem persönlichen religiösen Glauben als dem eigentlichen Glaubensprinzip oder Gesinnungsglauben zu rücken.[1]) Allein das Dogma selbst erscheint nach Geberts Ausführungen als solches doch immerhin noch unaufgebbar, überhistorisch und absolut. Zu einem adogmatischen Christentum hat sich der Reformkatholizismus Geberts also doch nicht hindurchgearbeitet. Wir verspüren in seinen Anschauungen gewiss den Hauch eines überkonfessionellen Triebes, und über den Konfessionalismus ultramontaner Observanz ist er hoch erhaben. Allein ein vollkommen und bewusst überkonfessionelles Christentum wäre doch erst mit der prinzipiellen Preisgabe des Dogmas, das ja als solches gerade die Konfession bestimmt, erreicht. Aber gerade das adogmatische Christentum ist in letzter Linie doch das der philosophischen Begründung allein fähige, und darum auch das Christentum im Sinne Kants. Und so liegt denn, trotz aller Verwandtschaft und Abhängigkeit auf der einen Seite, dennoch auf der anderen Seite zwischen der reformkatholischen und der kritisch-philosophischen Anschauung eine ganze Welt, eben die Welt des Dogmas.

Sodann aber besteht ein ebensowenig überbrückbarer, darum auch von Gebert nicht ausgeglichener Gegensatz zwischen dem von Gebert freilich mit grossem Nachdruck geforderten Prinzip der Autonomie und dem anderen Prinzip, dem sich wohl auch der Reformkatholik nicht entziehen kann, solange ihm noch daran liegt, von den kirchlichen Mächten in irgend einer Weise wenigstens anerkannt zu werden, nämlich dem Prinzip der Autorität. Duldet die Autonomie in letzter Linie keine dogmatische Bekenntnisreligion, so duldet sie auch keine das Dogma hütende Religions-

---

[1]) Über diese Unterscheidung vgl. genauer meine Schrift: Luther und Kant, S. 20 ff.

autorität. Freilich wendet sich Gebert gegen die blosse „Heeresfolge“ der Kirche, auch gegen die „äussere Autorität“. Solange es aber möglich ist, dass — nicht etwa bloss ein Glossner einem Gebert als kirchliche Autorität zu gelten hat, nein vielmehr — dem System nach der Reformkatholizismus überhaupt eine Autorität in Glaubenssachen anerkennt, solange er nicht, und das kann er wohl nicht, um auch nur Reformkatholizismus zu bleiben, aller Autorität klipp und klar seine Absage giebt, solange ist die von ihm selbst geforderte Autonomie unrealisierbar. Autonomie und Autoritätsglaube, welcher Art dieser auch sei, schliessen sich in alle Wege aus. Es ist darum nach den Prinzipien kritischer Religionsphilosophie nicht genug, das Dogma gegenüber der Religion an die zweite Stelle zu rücken und ihm doch einen starren Gehalt zuschreiben zu wollen; ebensowenig ist es genug, der Autorität zwar die Alleinherrschaft zu nehmen und ihr dennoch ein, wenn auch beschränktes, als solches aber bleibendes Herrschaftsrecht einzuräumen. Die Prinzipien der kritischen Philosophie fordern, das Dogma lediglich als den zeitlichen Ausdruck eines religiösen Gehaltes anzusehen, ein Ausdruck, eine Form, die wegen der zeitlichen Bedingtheit aber niemals für alle Zeit bindende Kraft haben kann, sondern, um Kantisch zu reden, bloss als ein „Vehikel“ zu betrachten ist, das man, wie allen Schriftglauben, muss „dereinst entbehren können“, um dem Prinzip des „guten Lebenswandels“ als dem alleinigen sittlich-religiösen Prinzip vollkommen freien Raum zu geben. Und ebenso fordern die Prinzipien der kritischen Philosophie, um die Idee der Autonomie zur Entfaltung gelangen zu lassen, dass das Gängelband der Autorität auf sittlich-religiösem Gebiete nicht bloss etwas gelockert, sondern, dass es endlich vollkommen und radikal abgeworfen werde. Das sind die Forderungen Kants, die nie aufgegeben werden dürfen, soll der Weg der Geschichte wirklich ein Weg approximativer Annäherung an das Ideal, die geschichtliche Arbeit wenigstens eine Form der Darstellung des Ewigen in der Zeit sein.

So interessant die Gebertschen reformkatholischen Ausführungen, so achtunggebietend die edlen Bestrebungen des Autors, so herzerfreuend ihre Gegensätze zum Ultramontanismus auch sein mögen, so hat das alles doch mein Urteil über den Reformkatholizismus, das ich früher schon bei anderer Gelegenheit[1]) ausgesprochen und

[1]) Luther u. Kant, S. 190.

das sich auch mit dem Pfleiderers[1]) deckt, nicht modifizieren, sondern nur bestätigen können. Wie Pfleiderer, so erkenne ich, wie schon gesagt, gerne den edlen Sinn dieser Bestrebungen an, nicht minder die lautere Absicht, im allgemeinen Kulturzusammenhange mitzuarbeiten und mitzuwirken. Allein sie bleiben dennoch auf halbem Wege stehen. Freilich ist heute noch keine sichtbare religiöse Gemeinschaft — das mag vielleicht ein Trost für den Reformkatholizismus sein, der aber vor dem Forum der kritischen Philosophie nicht bestehen kann, weil diese nicht Trostgründe, sondern Wertgründe zu suchen hat — soweit, das Autonomieprinzip und das adogmatische Christentum rein ausgeprägt zu haben. Auch das protestantische Kirchentum hat, wie das Pfleiderer sehr treffend betont, solange das protestantische Prinzip noch nicht rein dargestellt, als es sich von der Bekenntnisformel nicht frei gemacht, von dieser noch die Zugehörigkeit abhängig macht und so gar manchen protestantisch Denkenden von sich ausschliesst. In dieser Hinsicht gilt heute noch, was zu Kants Zeiten galt, und was Kant mit unzweideutiger Klarheit kritisch bestimmt. Allein der grosse Unterschied ist doch der, dass im protestantischen Prinzip die Idee der unsichtbaren religiösen Gemeinschaft selbst eben zum Prinzip erhoben ist. Mag heute noch das konkrete Leben der Wirklichkeit darum vom Prinzip noch so weit entfernt sein, so ist in dem Verhältnis von Ideal und Leben doch zuerst da etwas für die gestaltende und richtunggebende Macht der Idee auf das Leben zu hoffen, wo die Idee wenigstens im Bewusstsein ergriffen ist, auch wenn die konkrete Lebensgestaltung sich ihr noch nicht gefügt hat. Aber damit diese sich ihr füge, dazu ist die unerlässliche Bedingung, dass sie sich als Prinzip in der „reinen Erkenntnis“ erst befestige.

Das ist das Urteil, zu dem die sachliche Kritik der theoretischen Ausführungen Geberts gelangen muss. Mag er theoretisch fürs erste auch noch auf halbem Wege stehen geblieben sein, die persönliche redliche und ernste Bemühung um die innere sittlich-religiöse Freiheit ist nicht zu verkennen. Und wenn seine theoretischen Ausführungen auch noch nicht die letzten logischen Konsequenzen gezogen, so scheint mir das bei dem redlichen persönlichen Willen doch nicht daran gelegen zu haben, dass ihm der Mut zu den

[1]) In seiner Abhandlung über den Reformkatholizismus (in der Monatsschrift „Deutschland“, Aprilheft 1903).

Konsequenzen gefehlt, sondern daran, dass in dieser Schrift eben nur ein erster Versuch vorliegt, der noch nicht zu vollkommen theoretischer Entfaltung gelangen konnte. Mag darum Geberts Theorie vom Standpunkte der kritischen Philosophie noch gar manches vermissen lassen, mag sie, wie wir sagten, auf halbem Wege stehen geblieben sein, so lässt doch praktisch seine lautere persönliche Gesinnung gerade von ebendem Standpunkte der kritischen Philosophie, der die Gesinnung wohl zu würdigen weiss, doch der Erwartung Raum, dass sein theoretischer Standpunkt noch kein definitiver ist, dass er seinen Weg weitergehen und zu einem Ziele gelangen, dass er in der kritischen Philosophie nicht bloss einen Bundesgenossen gegen den verderblichsten Feind aller Geisteskultur, gegen den Ultramontanismus, sondern die Methode finden wird zur Erarbeitung eines durchaus eigenen geistigen Lebensinhaltes nach dem Prinzip der sittlichen Freiheit.

Nachtrag.

Die vorstehende Abhandlung war bereits im Druck vollendet, als ich auf einige Publikationen aufmerksam wurde, die den gleichen Gedankenkreisen angehören und darum klar und deutlich zeigen, dass wir es in den besprochenen Erscheinungen nicht mit etwas Vereinzeltem, sondern mit etwas Typischem zu tun haben. Dass dieses auch als solches wieder nicht auf unser deutsches Vaterland beschränkt bleibt, beweist eine gleich in zwei Zeitschriften, in der Revue Thomiste und in der Revue de Philosophie, geführte Kant-Kontroverse zwischen zwei katholischen Theologen, einem Abbé Farges und dem den Lesern der Kant-Studien ja nicht unbekannten C. Sentroul. Herr Farges deutet in echt ultramontaner Art wieder Kants Lehre zum „Subjektivismus“ aus und liefert eine höchst unglückliche „Refutation“. Seine Art, Kant zu „refutieren“ bewegt sich, dem wissenschaftlichen Ethos nach, zwar in etwas vornehmeren Bahnen, als diejenige Herrn Glossners. Ein gleiches Niveau wäre ja auch dem radikalsten Ultramontanen schwer, ein tieferes aber unmöglich. Das Ziel dieser Bahnen ist indes dasselbe, wie das Herrn Glossners. Wie dieser, so ist auch Herr Farges ultramontan. Nur die Art des Gedankenausdrucks ist durch die französische Förmlichkeit um einige Grade gemässigt. Herr Sentroul wiederum ist in seiner Liberalität ganz erheblich zurückhaltender, als Gebert, der schon als antiultramontaner Deutscher dem Begründer des Autonomieprinzips durch theoretische und praktische Sympathien inniger verbunden sein musste, als der belgische Neu-Scholastiker, der im Herzen ja ein guter Aristoteliker geblieben ist. Immerhin knüpft sich ja an Sentrouls Namen die Tatsache, dass er uns unter den erfolgreichen Bewerbern um den Kant-Preis begegnet ist, ein Ereignis, das immerhin bemerkenswert ist, wenn man bedenkt, dass Herr Sentroul katholischer Theolog und Priester ist. Freilich spricht das noch nicht, wie aus

der Kritik der Preisrichter selber hervorgeht, für ein besonders inniges Verhältnis zu Kant, doch aber dafür, dass Herr Sentroul sich wenigstens um ein Verständnis für die Lehre des grössten Denkers der Neuzeit trotz seiner persönlichen aristotelisch-scholastischen Neigungen und Überzeugungen bemüht hat. Belustigend aber wirkt es, dass Herr Sentroul seine erfolgreiche Preisbewerbung vom strikten Thomisten sich nun auch noch vorrücken lassen muss. Er wird an seinem Preise wohl überhaupt nicht leicht zu tragen haben. In der Meinung der strengen Orthodoxie seiner Kirche drückt dieser Preis dem neu-scholastischen Priester wohl gar einen Makel auf, und wer mit der kritischen Philosophie eine etwas innigere Fühlung hat, als der Neu-Scholastiker, der wird vielleicht bedauern, dass nur einem Herrn Farges Sentrouls Verhältnis zu Kant als ein zu inniges erscheint, während in Wahrheit doch der Geist der kritischen Philosophie in Sentrouls Denkweise kaum besonders Macht und Nachdruck gewonnen hat und hinter dem Scholastizismus weit zurücksteht. Herrn Farges gegenüber bemüht sich Sentroul freilich in einer an und für sich ganz erfreulichen Weise um eine Aufklärung über den vermeintlichen „Subjektivismus“ Kants; aber doch mit um so grösserer Vorsicht und Reserve, als er selbst über die subjektivistische Deutung nicht erheblich hinausgelangt ist. Und dennoch fürchten wir, dass alle Mühe um eine selbst sehr zurückhaltende Aufklärung dem ultramontanen Abbé gegenüber vergeblich aufgewandt sei. Leider ist auch im Ganzen trotz mancher Differenz im Einzelnen der Gegensatz zwischen Sentroul und Farges viel weniger scharf, als der zwischen Gebert und Glossner. Innerhalb der katholischen Gläubigkeit finden die Extreme der Stellungnahme zu Kant, wie sie bei Gebert und Glossner vorliegen, in dem Streite von Sentroul und Farges eine gewisse, nicht gerade erfreuliche Berührung, sodass die Bedeutung dieser ausländischen Kontroverse eigentlich zu einem blossen katholisch-intratheologischen Schulstreite herabsinkt.

Von mehr philosophischem, wenn auch leider ebenfalls mehr bedauerlichem Interesse ist wieder eine Invektive gegen Kant, die von einem Ultramontanen deutscher Zunge ausgeht, und die in dem dritten Bande der zweiten Auflage von Willmanns Geschichte des Idealismus vorliegt.[1]) Fritz Medicus hat in den Kant-Studien[2]) in der Abhandlung „Zwei Thomisten contra Kant“, so eingehend und treffend über die erste Auflage dieses Buches berichtet, dass uns über die, wenigstens der allgemeinen Tendenz nach, nicht erheblich veränderte zweite Auflage nicht viel zu sagen bleibt. Was das Buch in der ersten Auflage war, ist es im ganzen auch in der zweiten geblieben: „ein“, wie Medicus sagte, „bedrohliches Zeichen der depravierenden Macht des Ultramontanismus“. Die zweite Auflage bezeichnet sich zwar als „verbesserte“. Aber die „Verbesserung“ steht bloss auf dem Titel. Auf den Inhalt des Buches hat sie sich so wenig erstreckt, dass nicht einmal die der ersten Auflage bereits von Medicus nachgewiesenen Quartanerschnitzer auf dem Gebiete der Elementargeome-

[1]) Geschichte des Idealismus von Dr. Otto Willmann, K. K. Hofrat, Universitätsprofessor i. R. 2. Aufl. III. Bd. Braunschweig. Druck und Verlag von Friedrich Vieweg & Sohn. 1907.

[2]) Kant-Studien III, S. 326 ff.

trie — alles Mathematische scheint für Willmann überhaupt eine ebenso grosse crux zu sein wie alles Philosophische — ausgemerzt sind, mit denen gegen Kant so lustig operiert wird. Es ist in der Tendenz des ganzen Buches so sehr alles beim Alten geblieben, dass wir es hier nicht mehr mit einer neuen ultramontanen Beleuchtung der Kantischen Lehre zu tun haben, sondern nur mit einer neuen Projektion des alten ultramontanen Bildes, das Willmann bereits vor Jahren entworfen hatte. Aber ganz achtlos dürfen wir vielleicht doch auch diesmal nicht an der immerhin charakteristischen Erscheinung vorbeigehen.

Herr Willmann redet über Kant ja nicht, wie Herr Glossner, d. h. wie der Blinde über die Farben. Er hat ihn wenigstens gelesen. Aber er spricht über Kant auch nicht, wie der Physiker und der Physiologe über die Farben, sondern wie das Kind, das von der physikalischen und physiologischen Optik keine Ahnung hat, das also von den Farben, von denen es spricht, nichts versteht. So versteht Willmann auch nichts von Kant. Die Kindlichkeit beschränkt sich freilich nur auf dieses Nicht-Verstehen. Denn die Mittelchen, mit denen die ultramontanen Leser — dass sie auf urteilsfähige Leser wirken könnten, wird Herr Willmann selber nicht glauben — gegen Kant bearbeitet werden sollen, wird man wenigstens praktisch nicht gerade als kindlich bezeichnen können, wenn sie auch darauf abzielen, den Ultramontanen das Gruseln vor Kant zu lehren: „Hochmut", „Verstiegenheit", „Verblendung", „Verschrobenheit", „Pietätlosigkeit", „Hoffart", „Unbotmässigkeit", „Überhebung", „Selbstherrlichkeit", „der orgiastische Aufruf zur Selbstanbetung", „Zynismus", „Aftermoral", — das alles sind Prädikate, die Kant besudeln sollen. Weil aber damit der ultramontanen Absicht wohl immer noch nicht genug gedient ist, und damit die gläubige Lesergemeinde Willmanns nun auch wirklich und ausgerechnet drei Kreuze vor dem Ungeheuer schlage, so muss Kant, dem wohl gegen ein Dutzend Mal „Sophistik" vorgeworfen wird, erstens als „völlig irreligiös", zweitens als „Atheist", drittens als „moralisierender Anarchist" gebrandmarkt werden. Kann man von einem solchen „völlig irreligiösen" „Atheisten" und „moralisierenden Anarchisten" auch nur ein Minimum von „Ehrlichkeit" erwarten? Ja, mit Kants „Ehrlichkeit" treibt Herr Willmann ein seltsames Spiel. An die bekannte Kantische Erörterung über das Gebet hatte Willmann in der ersten Auflage die Bemerkung geknüpft: „Die ganze Hoffart, Verlogenheit und Heuchelei der Aufklärer spricht aus diesen Worten, die zugleich ein grelles Schlaglicht auf die Ursachen der sozialen Dekomposition des protestantischen Deutschlands werfen". Trotzdem aber will Herr Willmann Kants Ehrlichkeit nicht „in Frage" gezogen haben. Das sei ein „Missverständnis" der „Kritiker" gewesen. Nichtsdestoweniger heisst es aber doch in der zweiten Auflage wieder im Anschluss an jene Kantische Stelle über das Gebet: „Den Aufklärern hat man oft Hoffart, Verlogenheit und Heuchelei schuldgegeben. Ist das angesichts solcher Äusserungen zu verwundern? Äusserungen, die zugleich ein grelles Schlaglicht auf die Ursachen der sozialen Dekomposition des protestantischen Deutschlands werfen." Ja, ja, die Kritiker haben Herrn Willmann schon so verstanden, wie ihn freilich nur die Ultramontanen verstehen sollten. Nur reicht das Gedächtnis der Kritiker etwas weiter,

als das der ultramontanen Leser, die vielleicht vergessen haben mögen, was ihr Orakel 90 Seiten vorher verkündet; was der Kritiker aber festnagelt. Und wenn Herr Willmann Kant gegenüber von „geistiger Falschmünzerei — wenngleich ohne dolus“ — redet, nun so wird der Kritiker freilich zugeben, dass der Begriff der Ehrlichkeit, wie ihn Herr Willmann fasst, allerdings leicht zu einem „Missverständnis“ führen kann, ja dass er diese Auffassung von Ehrlichkeit wohl überhaupt nicht recht zu verstehen im Stande ist. Blosse „Veränderungen des Ausdruckes“ und eine blosse „Erklärung“ genügen nicht, damit einem solchen „Missverständnis“ „abgeholfen“ werde, sofern der Kritiker selbst auf dem Standpunkte der autonomen Ethik steht; und es liegt wohl in letzter Linie an diesem Standpunkte, dass er jene Auffassung von Ehrlichkeit „missverstehen“ muss.[1]) Soll er aber Kant gegen solche Vorwürfe in Schutz nehmen? Nein, gewiss nicht. In diesem Punkte hat bereits Paulsen in seiner vornehmen und gerechten Kritik der ersten Auflage dieses Buches so sehr das Rechte getroffen und in aller Kürze treffend zum Ausdruck gebracht, dass wir auf die Anschuldigungen, die Willmann gegen Kant erhebt, Paulsens Antwort ohne Einschränkung zu der unsrigen machen können: „Ich meine, nicht die Ehre Kants ist es, die hierbei leidet, sondern die Ehre dessen, der sich so an ihm vergeht.“[2])

Genau so verzerrt und entstellt, wie das Bild der Persönlichkeit unseres grössten Denkers, ist auch seine Lehre. Soviel Sätze der Autor in diesem Buche über die Kantische Philosophie niedergeschrieben hat, soviel Unsinn ist auch darin zusammengetragen. Und die persönlichen Verdächtigungen, die dem ahnungslosen Leser stetig versetzt werden, mögen recht geeignet sein, dabei mitzuhelfen, dass auch das Bild der Lehre in dem Lichte erscheine, in dem es eben nach dem Wunsche ultramontaner Zurechtmachung gesehen werden soll.

Wie freundlich Herr Willmann zu ihr steht, und welches Schicksal er ihr wünscht, das hat er uns an einer Stelle seines Buches unbedacht verraten. Er meint einmal, wenn Kant sich zu der scholastischen Auffassung vom Begriff des Noumenons bekehrt hätte, dann würde er „die Vernunftkritik ins Feuer geworfen“ haben. Nun diese scholastische Auffassung ist, wie jeder weiss, der Kant verstanden hat, Unsinn. Aber sie ist auch Herrn Willmanns Auffassung. Kants Bekehrung indes ist unterblieben. Der Ketzerrichterwunsch, „die Vernunftkritik ins Feuer geworfen“ zu sehen, illustriert aber immerhin einigermassen die „geistigen“ Waffen des Ultramontanismus; und aus der Geschichte ist ihm ja deren erfolgreicher Gebrauch wohl bekannt, aus Zeiten, wo das Feuer ein machtvolles

---

[1]) Logisch kann man darum aber diesem Begriffe sehr wohl beikommen. Das zeigt am besten die Art, auf die Schuppe in den Anwendungen seiner grossen erkenntnistheoretischen Logik das tut. Es ist an und für sich schon interessant, zu bemerken, für welche logischen Fragen die ultramontane Logik das Anwendungsmaterial hier geliefert hat. Gradezu glänzend aber ist die Prüfung, die hier die Prinzipien der ultramontanen Logik an den Kriterien wirklicher Logik finden.

[2]) Philosophia militans S. 17 (vgl. dort die Abhandlung: „Das jüngste Ketzergericht über die moderne Philosophie“).

‚Argument“ in Sachen wissenschaftlicher, wie religiöser Überzeugung war. Ich erwähne das nicht willkürlich, sondern nur um die Geistesart dieses Kampfes auch gegen die Lehre, nicht bloss gegen die Persönlichkeit Kants zu beleuchten. Nur von der mittelalterlichen Anschauungsweise her ist dieser Kampf gegen die moderne Philosophie, gegen die philosophische Seite des „Modernismus“ zu verstehen. Mit mittelalterlichen Mitteln wird auf der einen Seite die Kantische Lehre verzerrt, und mit mittelalterlichen Mitteln wird sie auf der anderen Seite bekämpft. Für die ganze mittelalterliche Verzerrung des Geschichtlichen ist schon die ganze Tendenz charakteristisch, mit der der Kritizismus auf einen begrifflichen Ausdruck gebracht werden soll. „Die Subjektivierung des Idealen durch Kants Autonomismus“ — das ist der Titel, der Kants Lehre aufgeheftet wird. Die Autonomie wird als der Nerv der Kantischen Lehre erkannt. Weil aber die Autonomie in ihrem Wesen völlig verkannt wird, darum muss mit Notwendigkeit auch die ganze Kantische Lehre als „Subjektivierung des Idealen“ verkannt werden; in ihrem praktischen, wie in ihrem theoretischen Teile.

Der durch die persönliche Verunglimpfung zu Tage tretenden fanatischen Absicht entsprechend, scheint Willmann in seiner aller logischen Anordnung entbehrenden Darstellung den persönlichen Nachdruck auf den praktischen Teil zu legen. Da er nur klerikal-scholastisch zu denken im Stande ist, von der wahren Objektivität des Idealen also keine Ahnung haben kann, so muss ihm natürlich wieder auf echt ultramontane Art die Autonomie zur Willkür werden. Sie wird ihm gleichbedeutend mit „schrankenloser Willkür“, mit der Tendenz des „Übermenschen“. Was Wunder, wenn es bei ihm heisst: „Der Autonomismus ist seiner Natur nach Egoismus“. Also nicht einmal die ersten Sätze der Kritik der praktischen Vernunft, die zum Einfachsten gehören, was Kant je geschrieben hat, hat Herr Willmann verstanden. Für die kritische Objektivität fehlt ihm jeder Sinn, weil klerikale, autoritative, scholastische Schein-Objektivität sein Denken gefangen genommen hat. Hören wir ihn selber: „Von einem Halt kann ja der Autonomismus nichts wissen — denn woran ich mich halte, das muss ausser mir sein, also meinen Willen heteronomisch bestimmen.“ Mit diesem sensualistischen, der Sprache entnommenen „Argument“ glaubt der kirchenmoralistische Thomist wirklich eine Objektivität erhärten zu können; die ideal-kritische ist das wahrlich nicht, und darum ist es überhaupt keine. Es ist ein kläglicher Schein von Objektivität, den als solchen nur der klerikale Dogmatist nicht zu durchschauen vermag.

Wie horrend nun auf theoretischem Gebiete das Verkennen der kritischen Objektivität ist, das beweist am besten vielleicht der Umstand, dass Herr Willmann gerade im Anschluss an eine Stelle, in der Kant mit einer jedem Denkfähigen einleuchtenden Klarheit und Einfachheit allen Subjektivismus und Illusionismus abweist, seinen gläubigen Lesern nun das Märchen auch vom theoretischen Subjektivismus auftischt. Er kann aber das Ideale immer nur verkörperlicht fassen, wie seine klerikal-scholastischen Vorgänger, die den tiefen Sinn der platonischen Lehre durch die Verkörperlichungssucht zu ertöten versucht hatten. Ein Versuch, der wohl auch mit der Zeit noch gelungen wäre, wenn die Geschichte nicht

gerade an Kant gelernt hätte, Platon die, durch die mittelalterliche Kirche solange vereitelte und durch ihren nachwirkenden Einfluss noch in die Neuzeit hinein hintangehaltene, Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Der Aristoteliker unserer Tage kann Platon noch weniger verstehen, als der Aristoteliker des Mittelalters. Am wenigsten aber kann er Kant verstehen. Ihm müssen natürlich Kants Kategorien zum blossen „Plunder" werden, und sie, wie die Anschauungsformen, zu einer Art subjektiver Funktion, durch die wir den Dingen „unseren Stempel aufprägen".

Diesen thomistischen Deutungsmitteln entsprechen auch die Widerlegungsmittel. Soweit überhaupt von Argumenten die Rede ist, und sich die „Widerlegung" nicht mit den erwähnten persönlichen Prädikaten begnügt, sind jene abgestandene scholastische Mittelchen Die stillschweigende Voraussetzung ist immer — oft auch die ausgesprochene —: Der heilige Thomas hat Recht. Damit ist von vornherein die Wahrheit als fertiger Besitz der Kirchenlehre verbürgt. Nun befindet sich Kant im Widerspruch mit der Kirchenlehre und dem heiligen Thomas. Das zu zeigen ist leicht, und ebenso leicht ist der Schluss: Also hat Kant Unrecht. Das ergiebt sich ebenso leicht, wie der Nachweis von Kants „Hochmut", wenn man einmal erst voraussetzt, dass autonomes Denken Hochmut ist. Denn Kant ist autonom im Denken. Darum ist er hochmütig. Also schliesst Herr Willmann. Wir würden freilich von anderen Prämissen ausgehen und etwa sagen: Wer auf autonomes Denken verzichtet, der hat in der Wissenschaft überhaupt nicht mitzureden. Das Subjekt des Untersatzes mag vertreten, wer es auch sei, und wäre es auch traurigerweise ein Professor der Philosophie. Also — so würden *wir* schliessen, Herr Willmann.

Herr Hofrat Willmann spricht einmal mit Entrüstung von „Büblein", die „mit Steinen" nach den ewigen Ideen geworfen, natürlich unbeschadet der Bedeutung und Geltung der Ideen. Dass er dabei wieder auf Kant abzielt, versteht sich. Aber er weiss nicht, was er tut. Darin freilich hat er vollkommen Recht, dass die ewigen Ideen durch Bubenstücke keinen Schaden leiden. Und so Recht hier Herr Willmann hat, ebenso wahr wird auch der Erkenntnis- und Sittlichkeitsgehalt des Kantischen Werkes bleiben und seine Wirkung tun, ob auch der Ultramontanismus sich mit tausend und abertausend Bubenstücken an ihm versündige. Alle ultramontane Verdunkelung kann durch Kontrastwirkung das Licht der Vernunftkritik nur um so heller erstrahlen und darum auch mit zur Wirkung gelangen lassen, so wahr in der Geschichte der Menschheit ein ewiger Sinn lebendig und wirksam ist. So wird sich die Autonomie des Denkens und Wollens — mag sie vielleicht auch wie der Protestantismus selbst, aus dem sie hervorgewachsen ist, in Rom als „Pest" bezeichnet werden — nie wieder aus dem Bewusstsein der Menschheit verdrängen lassen, und ‚wenn die Welt gleich voller Päpste wär'.

W. v. Humboldt und Kant.[1]

Von Dr. Eduard Spranger.

Abgekürzt zitierte Schriften.

Wilhelm v. Humboldt, Gesammelte Werke (Herausgeber Carl Brandes) 7 Bände, Berlin 1841 ff. (Bd. I Briefe an Forster, Bd. V an Wolf.)

Wilhelm v. Humboldt, Werke, herausgeg. von Albert Leitzmann. (= Gesammelte Schriften, herausgeg. von der Kgl. preuss. Akademie der Wissenschaften. Abteilung I.)

Wilhelm v. Humboldt, Briefe an Nicolovius, herausgeg. von R. Haym. Berlin 1894. (Anhang: Briefe an Beer.)

Aus dem Nachlass Varnhagens v. Ense. Briefe von Chamisso, Gneisenau, Haugwitz, W. v. Humboldt etc. Berlin 1867. (Bd. I Briefe an Henriette Herz.)

Wilhelm und Caroline v. Humboldt in ihren Briefen. Herausgeg. von Anna v. Sydow. Berlin 1906. Bd. I Briefe aus der Brautzeit 1787—1791.

Wilhelm v. Humboldt, Briefe an F. H. Jacobi. Herausgeg. von Leitzmann, Halle 1892.

Briefwechsel zwischen Schiller und Wilhelm v. Humboldt, herausgeg. von Leitzmann, 3. Ausgabe, Stuttgart 1900.

Wilhelm v. Humboldt, Ansichten über Ästhetik und Litteratur. (Seine Briefe an Ch. G. Körner.) Herausgeg. von Jonas. Berlin 1880.

Neue Mitteilungen aus J. W. v. Goethes handschriftlichem Nachlasse. III. Teil. Goethes Briefwechsel mit den Gebrüdern v. Humboldt (1795—1832), Leipzig 1876 (= an Goethe).

Rudolf Haym, Wilhelm v. Humboldt, Lebensbild und Charakteristik. Berlin 1856.

Kant, K. d. U. nach den Seiten der ersten Originalauflage.

Wilhelm v. Humboldt ist häufig ein Kantianer genannt worden. Schon G. Schlesier[2]) hat das dahin berichtigt, dass er zwar von Kant ausgegangen, schliesslich aber ebenso wie Schiller

---

[1]) Aus einem in der Vollendung befindlichen grösseren Werk: „W. v. Humboldt und die Humanitätsidee" sind die auf Kant bezüglichen Untersuchungen zu dieser Monographie zusammengefasst worden. Sie sind dem 1. Kapitel des 2. Abschnitts, dem 1. Kapitel des 5. und dem 1. Kapitel des 4. Abschnitts teils umgearbeitet, teils wörtlich entnommen.

[2]) Erinnerungen an W. v. Humboldt, 2 Teile. Stuttgart 1843/5. I. S. 57—69. 175 ff. 288 f.

über ihn hinausgegangen sei. R. Haym hat dann von „platonisiertem Kantianismus“ und H. Steinthal gar von „kantisiertem Spinozismus“ gesprochen. Solange keine Einigkeit darüber erzielt ist, was wir als den eigentlichen Kern von Kants Lehre anzusehen haben, ist die Stellungnahme zu der Frage, ob jemand Kantianer gewesen sei, wesentlich erschwert. Wenn z. B. Schlesier Kants Leistung in der Vereinigung und Ausgleichung des Vernünftigen mit dem Sinnlichen erblickt und daneben recht unbestimmt nur noch das skeptische Moment des transscendentalen Standpunktes geltend macht, so wird eine Zeit, die seine Hauptbedeutung etwa in die Kritik der Erfahrung oder die Lehre vom „Bewusstsein überhaupt“ verlegt, zu erheblich anderen Resultaten kommen müssen, wo es sich um die Frage echten Kanttums handelt. Nur eine von philologischen Grundlagen ausgehende Einzeluntersuchung wird daher über die Beziehungen Humboldts zur Kantischen Philosophie Licht verbreiten können. Nun besitzen wir allerdings eine ausführliche Auslassung Humboldts über Kant aus dem Jahre 1830, die als sein reifstes, abgeschlossenstes Urteil über die kritische Philosophie gelten kann: Es ist die berühmte Stelle, in der er Kants Bedeutung für Schiller und den Gang seiner Geistesentwickelung ausführt, und die schon Rosenkranz „eine der schönsten Charakteristiken des Weisen“ genannt hat.[1]) Wir geben die Zusammenfassung, in der sie gipfelt, hier wörtlich wieder: „Wieviel oder wenig sich von der Kantischen Philosophie bis heute erhalten hat, und künftig erhalten wird, masse ich mir nicht an zu entscheiden; allein dreierlei bleibt, wenn man den Ruhm, den er seiner Nation, den Nutzen, den er dem spekulativen Denken verliehen hat, bestimmen will, unverkennbar gewiss. Einiges, was er zertrümmert hat, wird sich nie wieder erheben; einiges, was er begründet hat, wird nie wieder untergehen; und was das Wichtigste ist, so hat er eine Reform gestiftet, wie die gesamte Geschichte der Philosophie keine ähnliche aufweist, und für alle Zeiten hin die möglichen Richtungen der Spekulation überschlagen und gewürdigt. In seinem Zeitalter wurde die, bei dem Erscheinen seiner Kritik der reinen Vernunft, unter uns kaum noch schwache Kunde von sich gebende spekulative Philosophie von ihm zu einer Regsamkeit geweckt, die den deutschen Geist hoffentlich noch lange beleben wird.“ Aber diese Formulierung

[1]) Leitzmann, S. 21 ff.

giebt schon ihrer Unbestimmtheit wegen wenig Aufschluss. Mag auch manches Dunkle an ihr durch die nähere Ausführung geklärt werden, mag auch als eigentliches Verdienst Kants hervortreten, dass er die Philosophie in den Tiefen der menschlichen Brust isolierte, dass er nicht Philosophie, sondern philosophieren lehrte und sich dabei den Sinn für die im dialektischen Denken nicht zu fassende Wahrheit erhielt, — so befremdet uns doch die gerade Linie, die hier zwischen dem kritischen und dem spekulativen Denken gezogen wird. Ist dies dieselbe spekulative Philosophie, über die ihm sein Freund Schiller schon 1805 nach Rom schrieb: „Die spekulative Philosophie, wenn sie mich je gehabt hat, hat mich durch ihre hohlen Formeln verscheucht, ich habe auf diesem kahlen Gefild keine lebendige Quelle und keine Nahrung für mich gefunden?“ [1]) Sollte Humboldt, der soviel tiefer in Kant eingedrungen war, so gänzlich andere Folgerungen aus ihm gezogen haben?

Es waren seltsame philosophische Wandlungen, die beide Freunde miteinander durchgemacht hatten. Ausgehend von den Kategorien der Transscendentalphilosophie, hatten sie in den Jahren ihrer innigsten Arbeits- und Geistesgemeinschaft die ästhetischen Begriffe einer immer subtileren Analyse unterzogen. Die Bestimmung des Menschen zur Kunst, die geistige und kulturelle Funktion des Ästhetischen war ihnen zum Lebensproblem geworden; denn in der Kunst allein war noch die Darstellbarkeit des Idealen zu suchen, nachdem die kritische Einsicht emporgedämmert war, dass die Vernunftidee selbst einer konkreten Darstellung nicht fähig wäre. Ihr Ziel war nunmehr eine transscendentalpsychologische Konstruktion der Kunst. Aber dies Zurückgehen bis ins einzelnste der Analyse und Abstraktion konnte doch nur eine vorübergehende Epoche bedeuten. Schon als Humboldt im Frühjahr 1797 Jena verliess, hatte Schiller das Gefühl, dass dies Verhältnis beschlossen wäre und so nicht wieder kommen könnte. Und als ihm dann 1798 der Freund das ausgereifte Schlusswerk dieser gemeinschaftlichen Periode, seine ästhetische Analyse von „Hermann und Dorothea“ übersandte, fand er sich in die alten Wege nicht mehr zurück. Eine Zeit stärkster poetischer Produktion war für ihn angebrochen: er gestaltete nun die ästhetischen Ideen, statt sie zu analysieren. Denn die Ideen waren es doch, die er

---

[1]) Leitzmann, S. 321.

aus der Kantischen Periode in die neue mit hinübernahm, und so durfte er an jener, gegen alle bloss spekulative Philosophie gerichteten Stelle fortfahren: „Aber die tiefen Grundideen der Idealphilosophie bleiben ein ewiger Schatz, und schon allein um ihrentwillen muss man sich glücklich preisen, in dieser Zeit gelebt zu haben."

Man möchte eine ähnliche Entwickelung bei Humboldt vermuten, und doch nahm sie eine charakteristisch abweichende Wendung, auf deren Verständnis wir ausgehen. Auch für ihn kam die Zeit, wo die rein philosophische Musse ihn nicht mehr befriedigte. Er strebte zu einem tätigeren Leben zurück, wie es in Rom für ihn begann, und auch er nahm in die neue Lebenslage dasselbe mit, was für Schiller unverrückbar bestehen geblieben war: die Ideen. „Der Massstab der Dinge in mir bleibt fest und unerschüttert; das Höchste in der Welt bleiben und sind die — Ideen. Diesen habe ich ehemals gelebt, diesen werde ich jetzt und ewig getreu bleiben, und hätte ich einen Wirkungskreis, wie der, der jetzt eigentlich Europa beherrscht, so würde ich ihn doch immer nur als etwas jenem Höheren Untergeordnetes ansehen." [1]) Aber dieser Glaube musste für ihn doch einen anderen Sinn annehmen als für Schiller. Ihm war die poetische Produktion verschlossen. Sein tätiges Wesen richtete sich allein auf Selbstbildung, und daneben auf politische Wirksamkeit. Das Künstlerische, mit dem er es zu tun hatte, lag in dem Kunstwerk, wie es der Individualcharakter, wie es jede Nation, ja wie es das Wunderwerk der Sprache darstellt. Für ihn daher wurden die Ideen zu metaphysischen Weltmächten, die sich im Leben der Völker auswirken, die in den hochentfalteten Individualitäten zu Tage treten, also nicht Erzeugnisse der dichterischen Einbildungskraft, sondern in das Walten der Natur selbst verflochtene Realitäten. Von solchen Gedankengängen — deren Wachsen von keimhaften Anfängen zur vollen Entfaltung wir hier nicht weiter zu verfolgen haben, — kam er der spekulativen Philosophie in ihrer damaligen Gestalt, der Identitätsphilosophie, immer näher, so wenig er jemals mit seinem eigenen Denken in ihren Formeln aufging. Schon in Paris hatte ihn Fichte angezogen, trotz manches Scherzwortes, das er mit Goethe brieflich über ihn wechselte. Und Schiller weiss gar auf Grund eines aus Rom erhaltenen Briefes an Goethe

[1]) Leitzmann, S. 315 (1803).

zu berichten: „Es ist ordentlich Krankheit, wie er mitten in Rom nach dem Übersinnlichen und Unsinnlichen schmachtet, so dass Schellings Schriften jetzt seine heftigste Sehnsucht sind; er wird ihn nun bald selbst zu sehen bekommen, und dann wahrscheinlich im Vatikan die Gespräche beim Jenaischen Fuchsturm erneuern“ (24. V. 1803). Ähnliche äussere Zeugnisse seines Interesses für Fichte und Schelling besitzen wir in Fülle; sicher war er von ihrem Geiste nicht unberührt, und wenn er gegen Hegels System eine bekannte Antipathie besass, so stand er der Gesamtrichtung doch nahe genug, um als Mitglied der „Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik“ figurieren zu können.[1]) Dass R. Haym[2]) diese Wendung — zwar nicht ganz übersehen, — aber doch erheblich unterschätzt hat, ist verständlich, weil er derartiges nicht sehen wollte, und weil erst jetzt die Schriften der römischen Jahre bekannt geworden sind, in denen der identitätsphilosophisch-spekulative Standpunkt mit noch grösserer Deutlichkeit zu Tage tritt, als in den sprachphilosophischen Werken. Und zu ihnen gesellen sich die Aufsätze von 1814, in denen die Rechte dieser spekulativen Metaphysik mit solcher Energie verfochten werden, dass sie ihm sogar als zur Gesundheit des Geistes gehörig erscheint.[3])

Von dem so gewonnenen Standpunkte aus musste ihm die Zeit, in der er mit Schiller die ästhetischen Kategorien psychologisch konstruierte, als überwunden erscheinen. Beide verhehlten sich

[1]) Gentz' Schriften, herausg. von Schlesier, Bd. V, S. 298 f. — Leitzmann, S. 58 verhält er sich noch ablehnend zu Fichte: doch nimmt ihn dieser bereits als seinen „Jünger“ in Anspruch; auch hat H. an eine Rezension seiner Vorlesungen über die „Bestimmung des Gelehrten“ gedacht. Wenn die an Fichte erinnernden Wendungen in dem Aufsatz „Theorie der Bildung des Menschen“ W. W. I, 283 tatsächlich durch diesen beeinflusst sein sollten, so müsste dieses Bruchstück später, als Leitzmann es aus guten Gründen getan hat, datiert werden. — Über sein Fichtestudium in Paris vgl. den Brief an Jacobi S. 67, an Goethe S. 54*, 153*, 172*. Am 23. VIII. 1804 (S. 215) redet er mit Goethe scherzhaft im Fichteschen Stil. Nach S. 235 besucht er im Winter 1810 Fichtes Vorlesungen in Berlin. — Die erste Schellinglektüre liegt zwischen dem 6. VII. 1803 und dem 23. VIII. 1804. Vgl. Lettres à Schweighaeuser, p. 67. An Goethe 217. Leitzmann 326. Aus den Schriften vgl. besonders: W. W. III, 139 f., 175 f., 191, 198 f., 203 ff., 207 ff., 289 f., 297*, 343* (Fichte und Schelling), 346, 348 f., 357, 365.

[2]) Haym, S. 111 ff. und 612 ff. — O. Kittel, W. v. Humboldts geschichtliche Weltanschauung im Lichte des klassischen Subjektivismus etc. Leipzig 1901, hat die bezeichnete historische Wandlung völlig ignoriert.

[3]) W. W. III, 348 f.

ihre Wandlung nicht. Und bei dem Urteil aus Rom von 1803, das er seine „Palinodie“ nannte, ist er in der Folge im wesentlichen stehen geblieben. Denn als er seinen Briefwechsel mit Schiller zum Zweck der Herausgabe sichtete, schrieb er darüber unter dem ersten Eindruck an Körner am 12. Februar 1830: „Die Briefe sind alle aus einer Zeit, in welcher Schiller in einen philosophischen Weg geraten war, der zwar in sich einen sicheren und vortrefflichen Grund hatte, allein übrigens doch hätte anders geführt werden sollen. Ich bin ihm leider in diesem Wege zu sehr gefolgt, und habe dazu beigetragen, ihn darin zu bestärken.“[1])

Jener „sichere und vortreffliche Grund“ nun war unzweifelhaft die Kantische Philosophie. Und wie der Ausgangspunkt von dem ungünstigen Urteil verschont blieb, so war doch auch der Gewinn und Abschluss der Periode bei beiden mehr als negativ: Sie fanden sich zusammen in der Schätzung der Ideen, aus der bei dem einen die idealistische Tragödie, bei dem andern die historische Ideenlehre mit all ihren Verzweigungen erwuchs. Sollte also wirklich die ganze Zwischenzeit, deren Bewegung bei beiden Denkern so deutlich auf einen energischen Abschluss hinausführte, ein Irrweg gewesen sein? Dann müsste alles Lernen, Suchen und Werden ein Irrweg sein. Wir werden im Gegenteil gerade diese Jahre als die Epoche des geistigen Reifens bei Humboldt anzusehen haben,[2]) wenn sie ihm auch selbst, nachdem seine geistige Konsolidation sich vollzogen hatte, als ein zielloses Tasten erschien. Jeder Mensch hat ein gewisses Ausmass von rein intellektuellem Trieb. Hat er diese von der Natur ihm gesetzten Grenzen befriedigend ausgefüllt, so wendet er sich mit grösserer Energie dem Stoffe zu, der dies bloss kategoriale Schema zu füllen vermag. Aber die Grundlinien, die er sich in jener geistigen Arbeit gegeben hat, behält er für alle Zeiten, und sie sind für ihn bestimmend, mag er sich dessen bewusst sein oder nicht. Humboldt nun hat sich an zwei Geistesmächten gebildet: an den Griechen und an Kant. Dem letzteren verdankt er seine intellektuelle Organisation, soweit der Mensch sie sich selbst anbildet.

---

[1]) Leitzmann, S. 329 = An Körner, S. 143.

[2]) In diesem Sinne äussert er sich selbst zu Karoline von Wolzogen (deren Lit. Nachlass II, 55) am 10. V. 1830, ebenso in Bezug auf Schiller, Leitzmann S. 33. Rechtfertigend ist auch der Brief an die Freundin Charl. Diede vom 2. August 1832.

Wenn wir also Humboldts Beziehungen zur Kantischen Philosophie verfolgen, so erfahren wir zugleich an einem bedeutsamen Beispiel die erziehende Macht der kritischen Philosophie, und diese erscheint mir philosophischer als ihr Buchstabe, an dem zu haften die grösste Sünde gegen ihren Geist ist.

Wohl aber folgt aus jener Palinodie, die sich doch auch auf sein anfängliches Kantverständnis richtet, etwas anderes für diese, aus einem grösseren Zusammenhang herausgelöste Monographie: Sie wird die Schriften von 1806 an, in denen der Einfluss Kants von einem fremden überwuchert wird, nur noch gelegentlich als Belegstellen heranziehen dürfen. Da aber aus der Zeit von 1798—1806 nur wenige philosophische Schriften vorliegen, so haben wir, wie im einzelnen noch nachzuweisen ist, Humboldts strengere Kantische Periode für die Jahre 1789—1798 anzusetzen, in deren Anfang natürlich noch mancherlei starke Reminiscenzen aus der Berliner Aufklärungsphilosophie hineinreichen. —

Man könnte von einer Neigung Humboldts reden, vergangene Bildungsepochen zu verleugnen. Er behauptet, bis in sein 24. Jahr, die Sprachen abgerechnet, nichts als Dinge gelernt zu haben, die er wieder habe vergessen müssen.[1] Auch dies ist nicht wahr; es ist zum mindesten undankbar gegen die logische Schulung, die er von der Aufklärungsphilosophie empfing. Humboldt besass von Natur eine starke Intellektualität. Jacobi, Gentz, Schiller, Therese Huber sind in ihrer Bewunderung einig. Gesteigert und geschult wurde sie durch die Einflüsse Engels und Mendelssohns. Der erste war lange Zeit sein Lehrer in der Philosophie. Seine Wirkung auf dem Gebiete der Poetik und Mimik lässt sich bis in Humboldts spätere Werke verfolgen. Schon in der Vorrede zu einigen aus Plato und Xenophon übersetzten Stücken, der ersten Arbeit Humboldts, die 1787 gedruckt wurde, wird er voll lebhafter Dankbarkeit erwähnt.[2] Aber nicht nur äusserlich geht diese Arbeit auf Engels Anregung zurück, sondern sie bewegt sich auch ihrem Inhalte nach ganz in den Bahnen der populären Aufklärung, für die Gottheit, Vorsehung und Unsterblichkeit demonstrable Vernunftwahrheiten bedeuteten. Missfällige Seitenblicke fallen dabei auf die Sophisten, die die Waffen der spitzfindigsten Metaphysik wählen, um die Gewissheit aller

---

[1]) An Körner (1798) S. 102.

[2]) W. W. I, S. 5. W. W. VII, 2 bringt die Referate Humboldts für ihn.

menschlichen Erkenntnis bis in ihre ersten Grundfesten zu erschüttern — also auf den vom Hörensagen bekannten Königsberger Philosophen — und auf die vernunftfeindlichen Schwärmer und Glaubensphilosophen, — d. h. auf F. H. Jacobi und seine Gefolgschaft im Streit um Lessings Erbe. Auch in den Briefen aus der Brautzeit (S. 280) bekennt sich Humboldt am 11. XI. 1790 durchaus als Engels Schüler in der Philosophie. Doch klingt es schon, als redete er von fernen, vergangenen Zeiten, wenn er an die „Li“ schreibt: „Der Unterricht war ganz Wolfisch, fast immer bloss logisch, und ich hatte in der Logik und in der Wahl erster scholastischer Spitzfindigkeiten eine solche Stärke, dass noch jetzt, da ich seitdem dies Zeug nicht mehr angesehen habe, ich kaum einen Menschen kenne, der mehr als ich davon weiss. Denn man treibt das jetzt gar nicht mehr.“ In den nächsten Worten geht er dann schon sehr kritisch auf die Monadenlehre ein, als deren Anhänger wir ihn noch wenige Jahre zuvor in den Briefen an seinen Jugendfreund Beer finden. Überhaupt beweist der ganze spekulative Inhalt dieser letzteren, wie wahr es ist, wenn er im Februar 1789 an Jacobi schreibt, dass er in der Wolfischen Philosophie gesäugt und grossgezogen worden sei. Wir werden bei der Entwickelung seiner Erkenntnistheorie noch auf diese ganz an Mendelssohns „Phädon“ und „Morgenstunden“ anknüpfenden Ausführungen zurückkommen, auf jene Zeit, in der er die Übereinstimmung mit Mendelssohns Überzeugungen für den richtigsten Massstab seiner eigenen Fortschritte in der Philosophie hielt.[1]) Und Wegener erzählt uns in seiner Selbstbiographie von Wilhelm: „Er erklärte mir einmal das Eigentümliche der Leibnizschen Philosophie so deutlich, wie ich es in keinem Buche fand.“[2])

Das war während der Frankfurter Universitätszeit im Winter 1787/8. Es ist erwiesen, dass er sich dort zum ersten Male, unter der Last juristischer Studien, in Kants System hinübergestohlen hat.[3]) Zum eigentlichen ernsten Studium machte er es erst in den nächsten arbeitsfrohen Semestern in Göttingen, und wir können die einzelnen Phasen seines Bekanntwerdens mit der kritischen Philosophie fast bis auf die Daten genau verfolgen. Es lässt sich eine dreimalige Kantlektüre nachweisen: die erste vom

---

[1]) An Beer, S. 97.

[2]) Jugendbriefe Alexander v. Humboldts an W. G. Wegener, herausgegeben von Leitzmann, Leipzig 1896, S. 92.

[3]) An Jacobi, S. 6, 101.

Sommer 1788 bis Anfang 1789, die zweite im Sommer 1791 und die dritte im Herbst 1793. Wir überblicken kurz die Dokumente hierfür, ehe wir auf seine innere Stellung zu dieser Lehre, die er noch 1799 Goethe gegenüber scherzend „die alleinseligmachende" nennt, im einzelnen eingehen.[1])

Die früheste Äusserung entnehmen wir einem Briefe an Beer, der aus Göttingen vom 15. Juni 1788 datiert ist: „Ich lese jetzt den Kant, ich habe mir vorgenommen, ihn recht sorgfältig zu studieren. Ich schreibe mir jedesmal das, was ich gelesen habe, wieder selbst auf. In einem halben Jahre komme ich doch vielleicht mit der Kritik zu Ende. Sie ist sehr schwer, das muss ich gestehen, aber soweit ich nun gelesen habe, belohnt sie doch auch die Mühe sehr. Und dass Kant eigentlich so dunkel schriebe, das finde ich nicht. Er schreibt vielmehr sehr bestimmt, definiert und dividiert sehr genau. Die Schwierigkeit liegt wohl nur in den Sachen, und in der neuen, ungewohnten Darstellungsart. Dass er sich eine neue Terminologie bildet, dünkt mich, verringert eher die Schwierigkeit, als dass sie dadurch grösser werden sollte etc."[2]) Wirklich liess er nicht ab, sich in die Schriften des Meisters hineinzubohren, ja er zog auch die vorkritischen Werke heran. Noch am 2. Februar 1789 sendet er an Henriette Herz eine seltsame Epistel, in der schwärmerische Ergüsse mit Stellen aus der Kritik vermischt sind, und an deren Schluss es heisst: „Ich studiere jetzt schrecklich den Kant."[3]) Kurz darauf berichtet sein Bruder Alexander an Wegener: „Er wird sich tot studieren, mein Bruder. Er hat jetzt alle Werke von Kant gelesen und lebt und webt in seinem Systeme."[4]) Während er selbst erst um diese Zeit anfing, sich mit Kant vertraut zu machen, rühmt er im August desselben Jahres wiederum Wilhelms „tiefe Einsicht in das Kantische System".[5]) Gefördert nun wurde diese ganze erste Epoche des Kantstudiums durch den persönlichen Verkehr und den Briefwechsel mit F. H. Jacobi, den er vom 31. X. bis 5. XI. 1788 in Pempelfort besuchte und mit dem er im Juni 1789 noch einmal in Hannover zusammentraf. Wie wir noch sehen werden, macht er sich gerade an dem Gegenbilde der Glaubens-

[1]) An Goethe, S. 153. Vgl. an Wolf, S. 112.

[2]) An Beer, S. 109 f.

[3]) An Henriette, S. 120.

[4]) a. a. O., S. 49.

[5]) S. 69.

philosophie, an den eigensinnigen Thesen dieses impulsiven Kantgegners die entscheidenden Punkte der Transscendentalphilosophie klar. Lange schwankt er, ohne mit voller Entschiedenheit für Kant Partei zu nehmen. Im März 1789 ist er mit dem theoretischen Teil im Reinen; nur der praktische behagt ihm noch nicht. Im Juni 1790 hat er sich endgiltig für Kant und gegen Jacobi entschieden. Gleichzeitig begann man in Berlin seine Abweichungen in religiösen Ideen missfällig zu bemerken.[1]) Gewiss hatte man dort seinen 1789 geschriebenen Aufsatz „Über Religion“ kennen gelernt, der bereits starke Spuren Kantischer Einwirkung zeigt und weit von der natürlichen Religion jener ersten Arbeit absticht.

Das zweite Kantstudium fällt schon in die Zeit nach dem Abschied aus dem Staatsdienst. Aus der gelehrten Musse in Burgörner, wo er seit 2 Monaten weilte, schreibt er am 22. August 1791 an Jacobi, der noch immer der Vertraute seines metaphysichen Suchens ist: „Vorzüglich beschäftigt mich jetzt wieder die Metaphysik. Ich habe mir vorgenommen, eine neue ernstliche Revision meiner eigenen Überzeugungen vorzunehmen, und studiere das Kantische System von vorn an von neuem durch.“[2]) Der neu gewonnene Standpunkt ist in der Schrift über die Grenzen der Staatswirksamkeit ausgeprägt. Hier wird auch zum ersten Male die Kr. d. U. erwähnt, die in jenem früheren Aufsatze noch nicht benutzt sein konnte. R. Haym, der den letzteren noch nicht kannte, hat infolgedessen gewisse Gedanken zu Unrecht auf die Kr. d. U. zurückgeführt und das Bild dadurch etwas verschoben.[3])

Das dritte Kantstudium endlich, das bereits in die ästhetische Epoche fällt, steht vorwiegend unter dem Zeichen der Kr. d. U. Nach einem Aufenthalt bei Körner in Dresden schreibt er an diesen enragierten Kantianer aus Burgörner am 27. Oktober 1793: „Ich habe seit meiner Rückkunft alle Kantische kritische Schriften von neuem von einem Ende bis zum anderen durchgelesen (weil diese Schriften doch einmal der Kodex sind, den man nie in philosophischen Angelegenheiten, so wenig als das Corpus juris in juristischen, aus der Hand legen darf) und ich danke diesem neuen Durchlesen wiederum sehr viel. Alle Zweifel, die ich sonst wohl gegen die Kritik der reinen Vernunft, selbst gegen die beiden

[1]) Alexander an Wegener 15. VI. 1790.

[2]) An Jacobi, S. 36.

[3]) Haym, S. 62 f.

moralischen Werke hatte, sind mir jetzt rein verschwunden, allein an der Kritik der Urteilskraft glaube ich von neuem eine gewisse, ich möchte sagen, Flüchtigkeit bemerkt zu haben, die nicht bloss Berichtigungen einzelner Sätze, sondern, was das Wichtigste sein würde, Erweiterungen des ganzen Systems erlaubte." [1]) An den letztgenannten Punkt nun heften sich Humboldts eigene ästhetische Untersuchungen an, durch die er — ähnlich wie Schiller — einer Theorie der Bildung des Menschen vorzuarbeiten strebte, und auf die wir unten im Zusammenhang zurückkommen.

Eine weitere Kantlektüre wird nicht ausdrücklich erwähnt. Aber durch die späteren Schriften Humboldts zieht sich allenthalben das feste Netz Kantischer Denkweise. Der Philosoph begleitet ihn bald als bestimmender Führer, bald als kritischer Mahner. In der letzten Eigenschaft trat er sogar einmal indirekt persönlich auf, in dem bekannten Brief an Schiller vom 30. März 1795, in dem er das Urteil fällte, dass er sich die beiden Horenaufsätze über die Frauen nicht enträtseln könnte, ein so guter Kopf ihm auch der Verfasser zu sein schiene. Es war ein Stück mit Herder verwandter Metaphysik, ein Stück monistischer Denkweise, was den Königsberger Weisen bei Humboldt, wie überall. wo es ihm begegnete, so unangenehm berührte.

Wenn wir nunmehr die Spuren Kants in Humboldts Denken und Schaffen näher verfolgen, so muss ich dabei einige Resultate meiner Gesamtdarstellung voraussetzen, die ich hier nicht näher begründen kann. Von einem ausgesponnenen System bei Humboldt kann äusserlich keine Rede sein; was ihm innerlich entspricht, ist jedoch die Humanitätsidee, d. h. es rückt in den Brennpunkt all seiner philosophischen Besinnung ein plastisches Lebensideal, und alle übrigen philosophischen Momente dienen diesem Kuppelbau als Stütze. Von ihm aus allein empfangen sie ihre Bedeutung. Es ist nicht ein unbestimmtes, schwärmerisches Lebensgefühl, wie bei Herder, sondern eine philosophisch fundierte, in eigenen Kategorien entwickelte Idee, worin Humboldts Lebensauffassung gipfelt: vom psychologischen, vom ästhetischen, vom ethischen Standpunkt gesehen dieselbe eine: das Ich zum Universum zu erweitern, so dass selbst seine Schranken noch auf die Unendlichkeit hinweisen. Zur Voraussetzung hat sie eine stark naturalistisch gefärbte Entwickelungsmetaphysik. Während diese

[1]) An Körner, S. 2.

aber anfangs halb unter der Schwelle des Bewusstseins bleibt, wird die feinste Analyse auf die erwähnten Kategorien verwandt, in denen das geistige Leben ausdrückbar wird. Und zwar ist es die Eigentümlichkeit dieser Kategorien, dass sie aus einem Wurzelknoten hervorwachsen, an dem die psychologische, ästhetische und ethische Arbeit noch ungeschieden ist. Nur wer sich gegenwärtig hält, dass diese drei Gebiete in der Humanitätsphilosophie ab ovo eng aufeinander bezogen sind, wird sie in ganzem Umfang verstehen. Nicht von einer historisch-psychologischen Grundlegung der Ethik im deskriptiven Sinne darf hier die Rede sein; vielmehr wird das Humanitätsproblem am schärfsten durch die beiden Fragen charakterisiert: Inwiefern kann in dem bloss psychologisch-historischen Studium eine unmittelbare ethische Bereicherung liegen?[1]) Und inwiefern muss die ethische Verfassung des Menschen als eine ästhetische Struktur, als ein Analogon des Kunstwerks gedeutet werden? Deshalb nun ist Humboldts Psychologie völlig durchwachsen von ästhetischen und ethischen Gesichtspunkten, die eine bloss positivistische Abstraktion völlig ausschliessen.

Für diesen Zusammenhang kommt es auf die Bausteine an, die Kant für die Herstellung dieses Gebäudes geliefert hat. Sie sind zahlreich und bedeutsam genug. Wenn schon in der Gesamtdarstellung die innige Verflechtung aller jener Motivreihen in ihre Bestandteile aufgelöst werden muss, so werden wir in dieser vorbereitenden Monographie die Einzelheiten noch abstrakter auseinanderlegen dürfen. Wir untersuchen also erstens Humboldts Stellung zu Kant auf dem Gebiete der Erkenntnistheorie und Metaphysik, wobei wir zugleich auf die methodischen Grundsätze seiner Psychologie und Geschichtsphilosophie geführt werden; sodann seine Stellung zu Kants Ethik, und endlich zu seiner Ästhetik. Freilich muss eine solche Behandlungsweise gerade einem Manne gegenüber unzulänglich bleiben, der sich von Kants abstrakter Denkart von früh auf eben dadurch unterschied, dass er bei allen Forschungen über den Menschen auf die Berücksichtigung seiner Ganzheit drang und alles schematische Abstrahieren in der Psychologie für verderblich hielt.[2])

---

[1]) Dasselbe Problem habe ich bereits in meinen „Grundlagen der Geschichtswissenschaft", Berlin 1905, in den Mittelpunkt gestellt.

[2]) An Forster, S. 280.

I.

Die Scheidung von Erkenntnistheorie und Metaphysik war zu der Zeit, auf die sich unsere Darstellung bezieht, noch durch den gemeinsamen Namen Metaphysik verdeckt. Erst jetzt begann sich unter dem Namen Transscendentalphilosophie der kritische Unterbau entschiedener von den systematischen Gebäuden abzulösen. Zwar fehlte es auch der an Chr. Wolff anknüpfenden Aufklärungsphilosophie nicht an einer durchaus charakteristischen Erkenntnistheorie. Aber da sie keinen Zwiespalt zwischen der rationalen Evidenz und der objektiven Realität für möglich hielt, so bedeutete für sie jede Einsicht in die Zusammenhänge des rationalen Denkens sogleich ein neues metaphysisches Resultat. Dies aber ist gerade der Punkt, an dem das Denken des jungen W. v. Humboldt einsetzt; zunächst durchaus nicht mit originaler Sicherheit, sondern ganz in den Bahnen der vorangehenden philosophischen Generation, in die freilich, ihr selbst halb unbewusst, durch die lange Infiltration englischen Geistes, schon eine starke Richtung auf das Empiristische und das Triebhafte gekommen war, womit ihre eigene Bearbeitung der sinnlichen Erkenntnis in der Ästhetik dunkel zusammenwirkte. Aus den Niederungen des Sinnlichen und des Gefühlslebens kam neuer Saft in die Aufklärung, während die Krone: die natürliche Theologie mit all ihrem Laubwerk von Evidenz und Demonstration, abstarb. Hamann, Jacobi, Herder, Lavater standen der Wirklichkeit bereits mit ganz anderen Augen gegenüber, und Kant, der schon 1763 im Wettbewerb mit dem konservativen Mendelssohn die neuen Wege betreten hatte, blieb nur deshalb scheinbar zurück, weil er neben der Negation auch aufbauende Leistungen erstrebte.

Humboldt lebte noch um 1787, als er Nächte opferte, um mit seinem Freunde Beer brieflich philosophische Ideen auszutauschen, im alten wohlgeebneten Begriffsreich. Die Lösung des atomistischen Problems durch die Monadenlehre, die phänomenalistische Auffassung der Körperwelt, die Theorie der deutlichen und undeutlichen Vorstellungen, der ganze methodische Ansatz der Mendelssohnschen Philosophie stehen bei ihm noch in Geltung. Nur an einem stösst er sich: Mendelssohn hatte im 16. Abschnitt der „Morgenstunden“ einen neuen Gottesbeweis versucht, indem er aus der These, dass alles Wirkliche gedacht werden müsste, auf einen höchsten, vollkommensten Verstand schloss. Jene These wiederum hatte der Philosoph aus dem umfassenderen Satze dedu-

ziert, dass alles Mögliche gedacht werden müsste, und zwar deshalb, weil Möglichkeit kein objektives, sondern nur ein subjektives Prädikat sein, also auch nur eine idealische Existenz (in irgend einem denkenden Bewusstsein) haben könnte. Humboldt giebt die Subjektivität des Prädikats „Möglichkeit“ zu; aber gerade dies hatte Mendelssohn unerlaubt amplifiziert, indem er behauptete, dass alle Möglichkeiten gedacht werden müssten. Dieser Schritt war nach den Grundsätzen der rationalistischen Erkenntnistheorie nur zulässig, wenn man die Möglichkeit als ein subjektiv-positives Prädikat auffasste. Humboldt konnte sie aber nur als ein subjektiv-negatives Prädikat gelten lassen: möglich ist, was ohne Widerspruch gedacht werden kann, aber nicht alles Widerspruchslose muss gedacht werden. Darin liegt folgende entscheidende Wendung: es wird nun die wirkliche Welt nicht mehr als ein Spezialfall zahlloser Denkmöglichkeiten angesehen und aus diesen abgeleitet, sondern umgekehrt: Die Wirklichkeit erscheint als bestimmend für das Denken, es kann etwas Wirkliches geben, ohne dass es vorher gedacht wäre, ja ohne dass es überhaupt von irgend einem vernünftigen Bewusstsein gedacht würde; und von den Möglichkeiten gilt das erst recht. In dieser empiristischen Behauptung liegt eine völlige Umwandlung der geistigen Konstitution, nicht nur die Aufdeckung eines logischen Fehlers. Die Kluft zwischen der Welt rationalen Denkens und der objektiven Wirklichkeit tut sich auf. Rationale Demonstration erhärtet kein reales Sein; Wirklichkeit ist mehr, als ein Komplement der Möglichkeit. „Warum sollte nicht ein Wesen existieren können, ohne dass es von irgend jemand gedacht würde? Wäre denn die Existenz dieses Wesens nicht Wahrheit, wenngleich niemand diese Wahrheit dächte?“ [1])

Keine Spur weist darauf hin, dass Humboldt damals bereits von der Abhandlung Kunde hatte, die ihm hier sofort hätte Hilfe bringen müssen, wie sie dem jungen F. H. Jacobi mit einem

[1]) An Beer, S. 100. — Es handelt sich hier in der Tat um eine Veränderung im Daseins- und Realitätsgefühl; die Geschichte der Philosophie zeigt, welcher zahllosen Abstufungen das Realitätsbewusstsein fähig ist. Für den Hegelschen Standpunkt wäre der obige Satz ohne Beweiskraft, und ebenso würde er für die Ansicht, dass alles, was ist, ins Bewusstsein fällt, unannehmbar sein. Er bedeutet also nicht nur eine starke Wendung zum Irrationalismus, sondern geradezu zum Agnostizismus und Überlogismus. Dies tritt ganz besonders deutlich in der 5. Beilage zu Jacobis Briefen über Spinoza hervor (W. W. IVb, S. 81 ff.).

Schlage die wunde Stelle des Rationalismus aufgehellt hatte: Kants Schrift über den „Einzig möglichen Beweisgrund" von 1763, in der er das Prädikat der objektiven Existenz energisch aus der Reihe der übrigen, bloss logischen Prädikate heraushob. Verständlich aber wird nun, was ihn, abgesehen von der persönlichen Wirkung, theoretisch so mächtig zu Jacobi hinzog: es war eben diese Skepsis gegen die Erfassung des Objektiven im bloss syllogistischen Verfahren, worin beide zusammentrafen. Schon ehe Humboldt Kant kennen lernte, empfand er einen Widerwillen gegen seine Wolffische Metaphysik: „Es kam mir, schreibt er im ersten Brief an Jacobi, alles so trocken, so blosses Gerippe, ohne Geist und Leben, vor; ich demonstrierte und demonstrierte, und nie brachten doch die Resultate eigentlich Überzeugung hervor."[1]) In dieser Stimmung mussten Denker wie Jacobi und Kant, in denen ein kräftigeres, sinnlicheres Realitätsbewusstsein pulsierte, eine gleich tiefe Wirkung auf Humboldt ausüben. Bei Kant musste er schon auf den ersten Seiten seine eigene Ansicht bestätigt finden, dass die blosse Analyse der Begriffe nicht aus dem Formalen in das Materielle der Erkenntnisse führe. Der Sprung aus dem Reiche der Möglichkeit in das Reich der Wirklichkeit, Wolffs „trügerische Syllogismenbrücke", störte ihn hier nicht mehr.[2]) Dafür aber erhob sich nun die andere Frage, ob Jacobi oder Kant im Besitz der richtigen Lösung wäre. Und ich bin der Ansicht, dass Humboldt hier einige Zeit ernstlich geschwankt hat, so sehr er die allgemeine philosophische Überlegenheit Kants von vornherein empfinden musste.

Es ist die Eigentümlichkeit der Jacobischen Philosophie, dass sie zwei erkenntnistheoretische Grundprobleme völlig mit einander parallelisiert, die für gewöhnlich getrennt gehalten werden: die

---

[1]) An Jacobi, S. 2, 7.

[2]) Vgl. an Forster, S. 281 (28. IX. 1789): „Überhaupt ist es doch sonderbar, wie die Philosophie, die gerade am meisten einer grossen Fülle, eines Reichtums von Ideen fähig wäre, noch immer auf eine so unfruchtbare Weise behandelt, zu einem fleisch- und marklosen Gerippe gemacht wird, wie nur die Wissenschaften es sein sollten, die sich bloss mit Analysierung selbst konstruierter Begriffe, also im eigentlichsten Verstande mit bloss formellen Ideen beschäftigen . . . Gerade das Studium der Logik hat in dieser Rücksicht unendlich geschadet . . . Es könnte einen eigenen, recht interessanten Aufsatz geben, einmal den ganzen Schaden zu schildern, den das Formelle in unserer Erkenntnis dem Materiellen derselben gebracht hat, und noch immer bringt."

Frage nach der objektiven Realität des Sinnlichen und der des Übersinnlichen. Gerade in der Zeit seiner Diskussionen mit Humboldt in Pempelfort, über die uns Tagebuchaufzeichnungen des letzteren erhalten sind,[1]) hatte sich Jacobi in Reid hineingelesen, auf Hamanns Veranlassung, bei dem der schottische Philosoph nach langer Zeit wieder einmal eine „philosophische Neugierde" erweckt hatte, so wenig er auch hier eine Auflösung der Frage: „Was ist der Mensch?" erwartete. Hatte Jacobi bisher die Realität der Aussenwelt mit Hume auf einen unmittelbaren Glauben zurückgeführt, so bestimmte er ihn nun näher mit Reid als Erzeugnis einer „perception", einer instinktartigen Fähigkeit, die Dinge aus sich herauszustellen und zu betrachten, im Gegensatz zu der blossen Sensation, die Reid „conception" nannte und die mit Lockes „reflexion" oder Kants „innerem Sinn" einigermassen zusammenfällt. Kants Erkenntnistheorie genügte Jacobi deshalb nicht, weil er ihm alles auf blosse Sensation zu beschränken schien, wie er ihn überhaupt sein Lebenlang fast illusionistisch gedeutet hat. Überdies warf er ihm im Gespräch mit Humboldt vor: „Er vergesse immer über der Form die Materie. Er habe Scharfsinn, nicht Tiefsinn."

Humboldt erzählt, dass er mit den wenigsten Sätzen einig gewesen sei und Mühe gehabt habe, Jacobi zu verstehen. Trotzdem ging er in der Folge auf seine Gedanken voll Interesse ein. Es muss sehr in Jacobis Sinne gewesen sein, wenn Humboldt ihm schrieb: „Kommt es Ihnen nicht überhaupt so vor, als wäre alles, was Kant, auch objektiv, von den Dingen behauptet, doch immer nur subjektiv, und noch dazu immer nur auf Erscheinung beruhend? Nicht genug, dass man nach seinem System nicht aus sich heraus auf die Dinge geht, man geht auch nicht in sich hinein; denn auch von sich selbst hat man ja nur immer Erscheinungen." [2]) Wenn nun aber Jacobi seine „Perzeption" unmittelbar auch auf die Erfassung des Übersinnlich-Objektiven ausdehnte, so musste Humboldt dies a limine mit Entschiedenheit ablehnen. „Sinnlichkeit ist die einzige Bedingung, unter der wir neue Begriffe von aussen her erhalten können; jede Anschauung, die sich weder mittelbar noch unmittelbar auf Sinnlichkeit bezöge, würde ich für Sensation, nicht für Perzeption halten." [3]) In

[1]) Abgedruckt an Jacobi, S. 91—96.

[2]) An Jacobi, S. 8.

[3]) Daselbst, S. 3.

gleichem Sinne schreibt er auch an Forster, bei dem er hierfür auf Beistimmung hoffen durfte, so sehr dieser gemeinsame Freund sonst in seinen Begriffen von Wahrheit mit Jacobi übereinstimmte: Vom Übersinnlichen können wir schlechterdings keine Idee haben; das führt zur Schwärmerei.[1]) In diesem — wenn man will: negativen Satze hält er es also ganz wie sein Freund Gentz von vornherein mit Kant, selbst auf die Gefahr hin, dass daran von den Deisten der Vorwurf des Atheismus geknüpft werden sollte. Nun aber blieb noch immer die andere Seite der Frage offen, ob sich die sinnliche Welt so unmittelbar offenbare, wie Jacobi es annahm. Dass sie aus der blossen „Schmelzküche der Vernunft" nicht herauszudestillieren wäre, wie er jetzt mit Anspielung auf Kants „Einzig möglichen Beweisgrund" sagt (17. XI. 1788), stand ihm ja fest. Aber in Jacobis Philosophie des unmittelbaren Schauens fand er doch auch manchen Anstoss. Wie er in Jacobis ganzem Denken Genauigkeit der Begriffe vermisste, so fehlte ihm auch hier ein Kriterium, um Wahrheit und Täuschung von einander zu unterscheiden. Auch das dialektische Hin- und Herwenden des Gegenstandes schien ihm keine Sicherheit gegen diese Subjektivität zu bieten. Er bekennt, einen solchen im eigentlichen Verstande metaphysischen Sinn nicht zu besitzen: „Ich kann Ihnen überall folgen, wo das rein logische Vermögen ausreicht, nicht aber dahin, wo an die Stelle desselben unmittelbare Wahrnehmung, Perzeption, treten muss."[2]) So neigt er also weder zur Leibnizschen Philosophie des Analysierens, noch zu Jacobis Philosophie des Schauens, sondern zu dem dritten, von Kant vertretenen Typus, zu der Philosophie, die postuliert oder — wie er unbestimmt genug hinzufügt: „schliesst".

Ganz behaglich war es ihm auf diesem Boden auch nicht; seine wiederholten Versicherungen aus den Jahren 1788/9, dass er sich in einer ratlos skeptischen Verfassung befinde, sind mehr als Anbequemung an die Denkart des befreundeten Philosophen. Denn auch das ewige Postulieren genügt ihm nicht. Sollte nicht Kant ebenso wie ihm nur die eigentliche Perzeptionsfähigkeit fehlen? Was ist eine Freiheit, die nur postuliert wird?[3]) So steht er noch im Oktober 1789: „Kant zieht sich in die eigene Burg zurück. Denn gewiss halten die meisten sein Postulieren

---

[1]) An Forster, S. 273.

[2]) An Jacobi, S. 17.

[3]) An Jacobi, S. 8.

mehr für einen frommen Wunsch, ein banges Sehnen nach dem geliebten geahndeten Lande, als für einen wirklichen Übergang." Und hier fühlt er doch die Grenzen seines rein logischen Bedürfnisses: „Es ist doch ein unvergleichbar grösserer Gehalt, vollerer Genuss in der Empfindung des Seins, als in dem Existieren in Erscheinungen." [1])

Während ihm in diesem Briefe das ganze Problem noch immer Gegenstand der Untersuchung ist, finden wir in dem folgenden vom 20. Juni 1790, dass er sich nun definitiv für Kant und gegen Jacobi entschieden hat. Des letzteren Philosophie bleibt ihm ein hochzuschätzendes, psychologisch interessantes Phänomen; für seine Person aber zieht er sich „gern in die bescheidenen Schranken zurück", die Kant festsetzt. Zum ersten Male giebt er auch der Objektivitätsdeduktion Kants eine glücklichere Formulierung: Kant nimmt deshalb Dinge ausser uns an, „weil in unseren Vorstellungen, wenn wir sie entwickeln, doch etwas Materiales liegt, was sich auf etwas Wirkliches ausser uns beziehen muss".[2]) Der Erscheinungscharakter der äusseren wie der inneren Welt steht ihm jetzt fest. Obwohl Kant und Jacobi sich im Resultat, d. h. hinsichtlich der Irrationalität des Objektitätserlebnisses nicht allzufern stehen, findet Humboldt jetzt bezeichnender Weise den Unterschied zwischen beiden ungeheuer gross. Er tadelt den Rezensenten der Spinozabriefe, der beide Denker für nahe verwandt hielt, weil er nunmehr dies Verhältnis vom Standpunkt seiner mühsam errungenen Entscheidung ansah. „Meiner Empfindung nach ist zwischen Ihnen und Kant auch nicht der kleinste Berührungspunkt." Worin aber lag für ihn diese tiefgehende Differenz? Sie wäre nicht scharf genug bezeichnet, wenn wir nur darauf den Ton legten, dass für Jacobi das Objekt ein unmittelbares Faktum, für Kant „Annehmen aus einer Art der Notwendigkeit" war. Vielmehr liegt darin der springende Punkt: er hatte die Überzeugung gewonnen, dass Kant vom Subjekt ausging, Jacobi aber vom Objekt. Der eine ist gegen die Demonstration, weil der Gegenstand sich ihm (gleichsam impulsiv gefühlsmässig) aufdrängt, der andere, weil er durch philosophische Operationen, durch Zergliederung des Bewusstseins zu der Einsicht gelangt, dass wir von Dingen an sich keine Begriffe haben können, sondern durch synthetische Funktionen des Geistes die Erschei-

[1]) S. 27.
[2]) S. 31.

nungen objektiv vor uns hinstellen. Es ist daher eine fragwürdige Schmeichelei für den Philosophen Jacobi, wenn er seine Eigenart dahin bestimmt, dass bei ihm das Anschauen der Wahrheit aller Philosophie voraufgehe; man wird dadurch bedenklich an die spöttischen Worte erinnert, die Schopenhauer später gegen Jacobi richtete. — Nach dieser Auseinandersetzung, auf die Jacobi übrigens die Antwort schuldig blieb, ist dessen Philosophie für Humboldt nicht wieder zum Problem geworden, so lebhaft er ihn auch ferner als Mensch und psychologisch interessanter Denker beschäftigte. Seine Lehre war ihm begrifflich zu unbestimmt und schon deshalb zu individuell gefärbt, weil er in diesen Jahren das religiöse Bedürfnis — für das ihm übrigens das Verständnis nicht fehlte — nicht in solcher Stärke und Richtung empfand wie Jacobi, der die Wärme seiner religiösen Zustände gleichsam mit dem Thermometer verfolgte.[1])

Damit hat nun Humboldt seinen Standpunkt auf Kantischem Boden gewonnen. Und indem wir von der entwickelungsgeschichtlichen zur mehr systematischen Darstellung seiner Erkenntnistheorie übergehen, heben wir als erstes und wesentlichstes Moment an ihr eben diesen Ausgangspunkt hervor, nämlich:

1. Das Ausgehen der Analyse vom Subjekt. Dies eben war es ja, was er noch 1830 als Kants höchstes Verdienst rühmte: er führte im wahrsten Sinne des Wortes die Philosophie in die Tiefen des menschlichen Busens zurück. Eine Kopernikanische Wandlung nicht nur im erkenntnistheoretischen Sinne! Der Ausgangspunkt für alle Gebiete, die jemals Humboldts Geist beschäftigten, war nun festgelegt: Ethik und Politik, Geschichte und Psychologie, Ästhetik und Sprachwissenschaft — sie alle waren zuletzt im Subjekt verankert. Diese Wendung, deren vorbereitende Momente in der Leibnizschen Monadenlehre, in Psychologie und Ästhetik uns Robert Sommer ausgezeichnet dargelegt hat,[2]) ist zunächst

[1]) An Jacobi, S. 94. — Die meisten dieser Probleme werden natürlich in der Woldemarrezension (1794) von neuem gestreift. Auch sonst finden sich in den früheren Jahren gelegentliche Anklänge an Jacobi. So enthält noch das 8. Kapitel der Schrift über die Grenzen der Staatswirksamkeit (W. W. I, 170 f.) Gedanken aus dem Pempelforter Gespräch (vgl. an Jacobi, S. 93). Bekanntlich beruht das Kapitel zum grossen Teil auf Vorarbeiten aus der Zeit des Aufsatzes „Über Religion“. Vgl. Leitzmann, Euphorion XIV, 374.

[2]) Grundzüge einer Geschichte der deutschen Psychologie und Ästhetik von Wolff-Baumgarten bis Kant-Schiller. Würzburg 1892.

von methodischer Bedeutung. Auf all den genannten Gebieten entfaltet sich nun eine erkenntnistheoretisch-psychologische Arbeit, die die Erscheinungen vom Subjekt und seinen Funktionen aus zu begreifen sucht. Nur darf man nicht annehmen, dass der Gegensatz von erkenntnistheoretischem und psychologischem Subjekt für Humboldt jemals von prinzipieller Bedeutung geworden sei. Er trat um so weniger in seinen Gesichtskreis, als er Kants Ansätze ja fast ausschliesslich nach der Seite der Geisteswissenschaften hin ausgestaltete. Sein Hauptinteresse ist die Begründung einer (übrigens nicht rein deskriptiven) Psychologie; aber die Frage nach Erkenntnisleistung und objektiver Geltung dieser Psychologie ist natürlich überall hineingewoben. Und ebenso werden wir sehen, dass Humboldt Kants Phänomenalismus vor der erwähnten spekulativen Epoche nie als völlige Bewusstseinsimmanenz gedeutet hat, dass er vielmehr den subjektiven Ausgangspunkt mit einer naturalistisch-monistischen Metaphysik in Einklang zu bringen wusste, die weit über die vorsichtigen Andeutungen der K. d. U. hinausging. Diese kritische Seite, in der ja unzweifelhaft der Formalismus nicht minder herrscht als in der rationalistischen Spekulation, war überhaupt für Humboldts auf Fülle des Materialen gerichteten Geist nicht das Wesentliche an Kant: eine andere Seite seines Denkens stand ihm höher; denn zweitens bedeutet nun jene Wendung zum Subjekt ein Weltanschauungsmoment. Der subjektivistische Zug der Neuzeit spiegelt sich in dieser Methode, die von innen nach aussen geht: Die Versenkung in die Innerlichkeit enthüllt dem modernen Geist, der in den Tiefen seiner Individualität für sich ist, die eigentliche Bedeutung des Lebens. Bei Humboldt strebte von früh auf alles dahin, sich in dieser Domäne anzusiedeln, durch Selbstkultur den Selbstwert zu erhöhen, alles Äussere sich durch Aufnahme in diesen Innenbezirk zu assimilieren, ohne sich doch je an dies Fremde zu verlieren oder in ihm etwas Eigenwertiges zu erblicken. „Aus des Busens Tiefe strömt Gedeihen.“ [1]) Je älter er wurde, desto mehr fühlte er die Bänder, die die Tiefen des Selbst mit den Tiefen des Weltgeheimnisses verknüpfen. Ganz wie Fichte und Schelling sah er zuletzt in jeder Individualität eine Idee, d. h. eine Erscheinungsform des Absoluten. Es ist nicht der Ort, auf diese Folgerungen aus dem Kantisch-subjektiven Ausgangspunkte hier näher einzugehen.

[1]) Haym, S. 50 f., 196 ff., 258 f.

2. Dieser Ausgangspunkt aber ist noch nicht das Ganze; um ihn in seiner eigentlich Kantischen Bedeutung zu fassen, müssen wir hinzunehmen, dass Kant nicht in einem anarchischen Subjektivismus stecken blieb. Das Eigentümliche seines Verfahrens liegt vielmehr gerade darin, dass er im Subjekt den festen Angelpunkt aller Gewissheit findet, dass er in ihm und nur in ihm die feststehenden Funktionen findet, aus denen alles in der Welt hervorgeht, was in irgend einer Rücksicht als allgemeingiltig, notwendig, verpflichtend auftritt. Alles Bisherige würde also Humboldt noch nicht zum Kritizisten machen; das kritische Moment liegt eben in der Richtung auf das Allgemeingiltig-Notwendige. Es handelt sich bei Kant um die Deduktion der Giltigkeit dieser Funktionen, d. h. um den Nachweis, dass nur durch sie die gesetzliche Welt konstruierbar wird. Es handelt sich um die konstituierenden Grundbedingungen aller (urteilenden) Erfahrung überhaupt. Der Objektivitätsanspruch ist das eigentliche Problem. Und gleichviel, ob Kant diesen Anspruch bewiesen, oder ihn nur ans Licht gezogen hat, so liegt hierin jedenfalls das Geniale seiner Problemstellung und dasjenige, was die an Wolffs Dogmatismus müde gewordenen besonders anziehen musste. Humboldts hochentwickeltes intellektuelles Bedürfnis hatte diese Richtung der Analyse auf Überindividualität, Objektivität, durchgängige Ordnung und Verknüpfung früh erkannt und gewürdigt. Daher äussert er Körner gegenüber, wenn er auch als „ein in hohem Grade skeptischer Kopf“ nirgends das Recht selbständiger Prüfung aufgiebt: „Wir besitzen eine feste, auf streng bewiesenen Grundsätzen mit kritischer Genauigkeit aufgeführte Philosophie (denn wer kann diese Kriterien in der Kantischen verkennen?).“[1])

Die Tendenz zur Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit, m. a. W. zur Wissenschaftlichkeit, tritt uns wiederum durch den Kontrast zu F. H. Jacobis Richtung am schärfsten entgegen. Die Woldemarresension rollt die ganze Frage noch einmal auf. Sie definiert als einziges Ziel alles Philosophierens „die Erkenntnis aussersinnlicher Wahrheiten und die strenge Prüfung der Festigkeit dieser Erkenntnis“. Die Forderung, die Humboldt früher,[2]) vielleicht aus Konnivenz gegen Jacobi, problematisch gelassen hatte, begegnet uns nun wiederholt mit aller Entschiedenheit:

---

[1]) An Körner, S. 10 f.

[2]) An Jacobi, S. 31.

„die Wahrheit ist durchaus objektiv und allgemein".[1]) „Die Philosophie sollte am wenigsten Spuren der Eigentümlichkeit des Philosophierenden tragen."[2]) Von dieser strengen Philosophie, die die „Möglichkeit objektiver Erkenntnis" bestimmen will, unterscheidet sich scharf eine andere, die mehr ein getreuer Ausdruck der geistigen Individualität ihres Urhebers ist. Und da jede Philosophie, wie Humboldt in Übereinstimmung mit Jacobi (und Fichte!) zugiebt, „zuletzt auf ein unmittelbares Bewusstsein als auf eine Tatsache fussen" muss, so wird dieser subjektive Einschlag in gewissem Grade an jeder Philosophie feststellbar sein.[3]) Danach ergeben sich auch zwei ganz verschiedene Ziele für die Geschichtsschreibung der Philosophie, jenachdem sie auf das objektive Resultat oder den subjektiven Ursprung Wert legt. Humboldt berührt sich hier durchaus mit Friedrich Schlegel, wenn er Jacobi als den Philosophen seiner eigenen Subjektivität hinstellt; aber er fühlt das Recht dieser Subjektivität und ihren schöpferischen Wert tiefer als jener, und er musste es, da er die Individualität durchgängig als einen positiven Wert empfand. So geht er hier auf Kantische Weise unvermerkt über Kantische Wege hinaus: Soll dem subjektiven Schauen noch ein Mass von Allgemeingiltigkeit zukommen, so ist dies nur dadurch möglich, dass eine solche schöpferische Persönlichkeit in sich selbst „eine hohe Menschheit" trägt, die das Zufällige des Charakters von sich abgesondert und sich der Menschheit in ihrer idealen Gestalt genähert hat.[4]) Diesen fruchtbaren Gedanken von der typischen Bedeutung der individuellen Produktion hat Humboldt schon in der nächsten Schrift weiter verfolgt. Es war doch mehr als freundschaftliche Nachsicht,[5]) was ihn an Jacobi fesselte: in ihm trat ihm zum ersten Male echte Genialität gegenüber. Wie nun schafft das Genie? Nicht anders, als dass es alles Zufällige von sich abstreift, das Notwendige aus der Tiefe seiner Vernunft hervorzieht und „sein Ich zu dem Umfang einer Welt erweitert". „Daher erfordert dasselbe, wofern es schöpferisch werden soll, die höchste

---

[1]) W. W. I, 382.

[2]) W. W. I, 267.

[3]) W. W. I, 289.

[4]) W. W. I, 290. Übrigens geht Schillers Matthissonrezension von demselben Gedanken aus.

[5]) Die Stellen Leitzmann, S. 137 und an Körner, S. 36 f. sind mir bekannt.

Objektivität, d. h. ein in Bedürfnis übergehendes Vermögen, das Notwendige zu ergreifen. Dieses aber kann es nur aus seinem Innern schöpfen, oder es muss vielmehr sein eigenes subjektives und zufälliges Dasein in ein notwendiges verwandeln."[1]) Offenbar ganz die Auffassung der Kr. d. U. (§ 46 ff.) von dem Genie, das „als Natur die Regel giebt"! Ja es klingt wie eine blosse Umschreibung des dort Gelesenen, wenn er diese Gedankenreihen näher ausführt: „Das wahrhaft Genialische ist keine Folgerung aus bloss schnell übersehenen, mittelbar zusammenhängenden Sätzen, es ist wirkliche Erfindung, wenngleich das, was nicht dieser Art ist, ebenfalls auf genieähnliche Weise hervorgebracht sein kann. Was hingegen das echte Gepräge des Genies an der Stirn trägt, gleicht einem eigenen Wesen für sich, mit eigenem organischem Leben [K. Ph. Moritz]. Durch seine Natur schreibt es Gesetze vor. Nicht wie die Theorie, welche der Verstand langsam auf Begriffe gründet, giebt es die Regel in toten Buchstaben, sondern unmittelbar durch sich selbst, und mit ihr zugleich den Sporn, sie zu üben. Denn jedes Werk des Genies ist wiederum begeisternd für das Genie, und pflanzt so sein eigenes Geschlecht fort."[2]) So wird also zuletzt auch die subjektiv-geniale Philosophie nur nach ihrem objektiv-giltigen Gehalt bewertet. Und zugleich haben wir hierin den ersten Beleg dafür, wie bei Humboldt das Philosophisch-Erkenntnistheoretische gleichsam naturnotwendig ins Ästhetische ausmündet (vgl. sub III).

Am interessantesten aber ist die Anwendung des kritischen Gesichtspunktes auf die Psychologie. Humboldts ganzes wissenschaftliches Interesse ist auf geistige Tatsachen gerichtet: auf Geschichte und Psychologie wendet er den Forscher- und Entdeckerblick, mit dem sein Bruder die Welt durchwanderte. Zur Naturwissenschaft hat Wilhelm sich um ihrer selbst willen nie hingezogen gefühlt. Kant seinerseits hatte zwei Gebiete seiner Kritik unterworfen: vor allem die Naturwissenschaft, sodann die moralische Welt, diese aber nur, sofern es sich um die Begründung einer wissenschaftlichen normativen Ethik, um die Kritik des Sollens handelte. Es kam ihm zunächst darauf an, die äussere Welt, die durch den extremen Psychologismus Humes problematisch geworden war, zu retten. Durch dieses vorwaltende Interesse erhielt nun die Kategorienlehre eine einseitige Gestalt. Das

[1]) W. W. I, 318.
[2]) W. W. I, 317.

ganze psychophysische Gebiet fiel heraus, und das psychologische wurde in zwei unverbindbare Hälften zerrissen; zwischen dem Mechanismus der Neigungen, der als blosser kausaler Ablauf gedacht wird, und dem normativen Gebiet, in dem das Phänomen der Verpflichtung dominiert, klafft ein ungeheurer Spalt, der für die Geisteswissenschaften, wie mit Energie festgehalten werden muss, methodisch so nicht bestehen bleiben kann.[1]) Natur und Vernunft, oder nach Humboldts Ausdruck: Naturcharakter und Vernunftcharakter wurden in eine Dualität auseinandergerissen, in der sie kraft ihres Zusammenwirkens nicht stehen können. Das Problem des Schematismus: wie sind reine Vernunftgesetze auf das Triebsystem eines der Natur eingegliederten Wesens anwendbar? blieb im wesentlichen unerörtert. Fichte, Schiller, Humboldt haben hier auf Kants Grunde weitergebaut; aber für Humboldt wurde nun das Problem einer wissenschaftlichen Psychologie besonders dringend, weil sein Denken ihn immer wieder auf die zwei Themata führte: Charakterologie (einschliesslich der Charakteristik ganzer historischer Zeitalter) und Theorie der Bildung des Menschen. Wie sollte jemand, für den Geschichte, Psychologie und Ethik ein grosses Ganzes bedeuteten, mit dem bei Kant vorgefundenen Dualismus von Kategorien arbeiten können? Wie sollte ihre Grenze und ihr Verhältnis zu einander im konkreten Fall bestimmt werden?

In dieser Lage macht nun Humboldt den interessanten Versuch, die kritischen Postulate auf die Psychologie zu übertragen, d. h. in der seelischen Welt eine analoge, eigene Gesetzlichkeit zur Grundlage zu machen, wie in der physischen. Diesen Gedanken deutet er zuerst in dem „Plan einer vergleichenden Anthropologie“ (1795) an; mit voller Schärfe formuliert er ihn in der grossen Charakterologie „Das 18. Jahrhundert“. Gleichwohl hat er diese Antinomie zwischen Ablauf und Normativität niemals ganz überwunden; sie gehört zu dem Grundproblematischen des Lebens.

An der erstgenannten Stelle scheidet er zunächst die drei Gesichtspunkte, unter denen der Mensch betrachtet werden kann. Er ist erstens ein Glied der physischen Natur; als solches ist er

---

[1]) Wie tief dieses Problem das ganze Denken der Zeit beeinflusst, habe ich bereits dargestellt in m. Abhandlung: Altensteins Denkschrift von 1807 und ihre Beziehungen zur Philosophie. Forschungen zur brdbg.-preuss. Geschichte XVIII, S. 485.

festen Naturgesetzen, denen der organischen Natur, unterworfen (naturwissenschaftliche Behandlung). Sodann ist er Vernunftwesen, zwar frei, aber die Freiheit giebt sich im Kantischen Sinne selbst das Gesetz, und diese Gesetze sind ebenso notwendig wie die der Natur (philosophische und ästhetische Beurteilung). Endlich ist der Mensch ein Mittelwesen, das beiden Reihen eingegliedert ist, in dem also Wirkungen beider zusammentreffen. Als solches kann er bloss historisch dargestellt werden; hier ist vieles zufällig: „Das Warum? erlaubt keine befriedigende Antwort"; die Willkür herrscht oder das Schicksal (historische Behandlung). — Es liegt am Tage, dass dieses Mittelreich, in dem die sinnlichen und rein geistigen Kräfte zusammenwirken, als ein völlig irrationales Gebiet der wissenschaftlichen Behandlung am meisten widerstrebt. Humboldt ahnt, dass die psychologische Interpretation auch hier von Erfolg gekrönt sein wird; aber er geht dieser Ideenrichtung nicht weiter nach.[1])

Grosszügiger behandelt er ein Jahr später[2]) dasselbe Problem: Das irrationale Mittelgebiet wird hier mutig — wenigstens dem Postulat nach — ausgeschaltet. „Das allgemeinste Bestreben der menschlichen Vernunft ist auf die Vernichtung des Zufalls gerichtet. Im Gebiete des Willens soll er nie herrschen; im Reiche der Natur nirgends zu herrschen scheinen." Zunächst das letztere: jede Naturerscheinung steht unter notwendigen Gesetzen. So ist auch der individuelle Charakter eines Menschen oder einer Zeit im Zusammenwirken zahlloser Umstände, wie wir voraussetzen, mit strenger Notwendigkeit entstanden. Darüber aber erhebt sich mit gleicher Strenge die Gesetzlichkeit des Vernunftreichs: „Der Inbegriff aller unserer Handlungen, auch die kleinste nicht ausgenommen, kann durch die Kraft unseres Willens allein von den Grundsätzen unserer Vernunft abhängig gemacht werden." Trotz aller scheinbaren Willkür darf auch hier dem Zufall kein Raum gestattet werden. Das gilt nicht nur vom einzelnen Geschehen, sondern auch von der Gesamtbewegung der menschlichen Geschichte. „Das Gebot der Vernunft, überall mit Verbannung des Zufälligen feste Gesetze zu suchen und aufzustellen, muss auch hier seine Anwendung finden." Gesetzt selbst, dass die Wissenschaft auf dieses Postulat verzichten könnte, so könnten

---

[1]) W. W. I, 395 ff.
[2]) W. W. II, 6 ff.

wir doch für unsere praktischen Aufgaben eine solche Voraussetzung nicht entbehren: „Dass wir in unseren Handlungen dem Zufalle keinen Raum verstatten, darauf beruht unsere Sittlichkeit und Menschlichkeit selbst, und hier dürfen wir daher weder müssig noch gleichgiltig sein.“ Beide Gesetzmässigkeiten in ihrem Zusammenwirken, oder — nach einer später zu universaler Bedeutung gelangenden Terminologie: Das harmonische Zusammenfallen von Freiheit und Notwendigkeit[1]) — bilden die unerlässliche Voraussetzung für unser Handeln. Die eine entspricht dem mechanisch-naturhaften Prinzip, das Kant als Antagonismus der Gesellschaft bezeichnete, die andere der regulativen Idee eines planmässigen Fortschreitens der Menschheit zu einem höchsten Ziel. Diese Erziehung des Menschengeschlechtes ist freilich nur eine leitende Idee: „Nur unser Geist soll von dem erhabenen Gedanken eines allgemeinen Zusammenwirkens aller Wesen und Kräfte durchdrungen sein, nur die leitenden Grundsätze unseres Verhaltens sollen wir, um der allgemeinsten Übereinstimmung unter ihnen gewiss zu sein, auch an diesem Probierstein prüfen, nur unsere Einbildungskraft mit diesen grossen Bildern begeisternd beschäftigen.“[2])

Die Verwandtschaft dieser Gedanken mit Kants „Idee einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ ist nicht zu verkennen. Es mag uns befremden, dass Humboldt bei seinem hochentwickelten psychologischen Interesse die Vernunftidee, also etwas halb Metaphysisches, so in den Vordergrund stellt. Fand doch selbst Schiller das Thema zu philosophisch und zu wenig psychologisch behandelt; fühlte er doch einen ihn störenden Anklang an „die Weltverbesserer, z. B. Fichte und Konsorten“, heraus. Aber gerade dies ist nun die Eigentümlichkeit der Humboldtschen Psychologie, dass sie durchgängig dies normative Moment der Beziehung auf das Ideal in sich trägt.[3]) Jede Individualität muss von der Idealität aus beurteilt werden. So heilt er von innen heraus den Bruch, den Kant zwischen den Leidenschaften und ihrem ethisch wertvollen Produkt hatte bestehen

[1]) W. W. I, 342. Vgl. an eine Freundin 6. IX. 1825.

[2]) W. W. II, 12.

[3]) Dass alle Begriffe von geistigen Tatsachen an sich normativen Charakter tragen, hat Kühnemann, (Kants und Schillers Begründung der Ästhetik, S. 107 ff.) für die Ästhetik mit feinem Sinn dargelegt. Der Gesichtspunkt ist von der höchsten Bedeutung.

lassen und den Hegel gleich unerträglich als „List der Vernunft" mythologisierte. Das also ist Humboldts geschichtsphilosophisches Problem, noch ehe er seine historische Ideenlehre voll ausgebildet hatte, den inneren Zusammenhang von Individualität und Idee zu erahnen. Sein bleibendes Bestreben ist es daher, die Individualität der historischen Wirklichkeit aufs zarteste zu schonen, ohne doch die durchgängige teleologische Beziehung des Historischen auf ein Ideal aufzugeben. Nur kann dies dann kein einförmiges oder formales Ideal sein, sondern es muss das Menschliche in seiner allerhöchsten Weite, die reich und voll bis zur Allseitigkeit entfaltete Menschennatur ausdrücken. Kein einzelner Mensch und keine einzelne Nation vermag dieses Ideal konkret darzustellen. Jede Zeit verwirklicht nur einen einseitigen Teil davon, obwohl ihr Blick immer auf das Ganze, auf diejenige Latitüde gerichtet sein muss, die nur alle Menschen aller Zeiten zusammen darstellen, also auf das Humanitätsideal. Dies Ideal — darin haben wir die zweite Brücke der Erkenntnistheorie zur Ästhetik — ist in den Individuen in einer ästhetischen Weise immanent. Deshalb muss auch die methodische Operation des Historikers, die Interpretation, immer diesen ästhetischen Zug an sich tragen: Er hegt in sich, in seiner Phantasie, das Bild jener reichen und vollen Menschheit; an diesem humanistischen Ideal allein misst er die einzelne Erscheinung, auf ihrem Hintergrunde allein vermag er ihre Besonderheit abzuzeichnen, in der Beziehung auf sie allein erfasst er das innere Bildungsgesetz und die „reine Form" der Menschheit. Deshalb also ist der Historiker Künstler, weil er an dem Individuellen die Idee (mit ihrer Gesetzlichkeit, Notwendigkeit und Unendlichkeit zugleich) zur Darstellung bringen muss, weil er in der Fülle des Stoffes, den ihm die Mannigfaltigkeit historisch-psychologischer Versenkung bietet, die ideelle Einheit und Gesetzlichkeit erfasst.

Wir haben mit den letzten Folgerungen bereits bis in die Zeit der berühmten Akademierede von 1821 vorgegriffen, nicht ohne geheime Polemik gegen moderne Kantianer, für die die Geschichte Darstellung des Einmaligen ist. Aber auch Humboldt hat diesen Gedanken einer geistigen Gesetzmässigkeit und der in der Interpretation liegenden formalen Kategorien nicht bis zu Ende durchgeführt. Hätte er es getan, so würde uns deutlicher geworden sein, welcher tiefe Gedanke in dieser methodischen Beziehung der Individualität auf die Idealität liegt. Es folgt daraus,

dass es eine streng deskriptive Psychologie nicht giebt, sondern dass jede psychologische Interpretation erstens abhängig ist von dem Gesamtsystem unserer eigenen Werte und Weiten, und zweitens auf diese unmittelbar befruchtend (also normativ) zurückwirkt. M. a. W.: Jede historisch-psychologische Arbeit hat unmittelbar eine ethische Voraussetzung und ebenso unmittelbar eine ethisch bereichernde Konsequenz. Doch greife ich damit der Gesamtdarstellung vor, ohne das Problem hier erschöpfen zu können.

3. Gerade im Zusammenhang des historischen Erkennens aber steigt ein verwandtes Problem vor Humboldt auf, das seine Stellung zu Kants Erkenntnistheorie erheblich beeinflusst. Schon in seinem frühesten geschichtsphilosophischen Aufsatz („Über die Gesetze der Entwickelung der menschlichen Kräfte" 1791), der die eben entwickelten Gedanken keimhaft andeutet, findet er sich vor der Kluft, die sich zwischen der Individualität der Wirklichkeitserfahrung und dem Streben der Erkenntnis nach dem Allgemeinen auftut. Indem er das Gewebe der menschlichen Kräfte zu entwirren, ein Gesetz der Entwickelung zu entdecken sucht, kommt er zu dem Resultat, dass die so gefundenen Gesetze auf die wirkliche Welt ganz und gar keine Anwendung finden, ja dass alle unsere Erkenntnis an dem Fehler krankt, „Individualitäten der Wirklichkeit in Allgemeinheiten der Idee zu verwandeln".

Dass Humboldt diese alte Antinomie, um die sich Realismus und Nominalismus stritten und die man noch heute à la Wolff trotz ihrer Hoffnungslosigkeit zur Grundlage ganzer Wissenschaftstheorien macht, empfand, ist nicht zu verwundern. Bei seiner Geistesart aber musste sie zu einer höchst charakteristischen Wendung führen. Humboldt lebt in einem frischen Gefühl seiner Sinnlichkeit; die konkrete Welt in Raum und Zeit ist ihm etwas Reales, Individualität echt Leibnizisch nicht eine Schranke, sondern ein Reichtum. Nun war es bei Kant der Begriff der Vernunft, der alles normalisierte, der Begriff der Einbildungskraft hingegen, der zur konkreten, farbenreichen Wirklichkeit hinüberführte. Es ist leicht zu sagen, für welchen von beiden Humboldt Partei ergreifen musste.

Schon den Ausdruck Vernunft finden wir bei ihm im engeren (kritischen) und in einem weiteren, mehr an Jacobi erinnernden Sinne gebraucht. Im ersten ist sie eine blosse Form,

ein leeres Ordnungsprinzip. Vernunft ist die „Fähigkeit, die Materie zu ordnen, ihr die Form zu geben".[1]) „Die Vernunft hat wohl Fähigkeit, vorhandenen Stoff zu bilden, aber nicht Kraft, neuen zu erzeugen."[2]) „Was hilft uns die Fähigkeit, der Kraft die Richtung zu geben — und ist Vernunft wohl mehr? — wenn uns die Kraft selbst gebricht?"[3]) Noch in der Charakteristik des 18. Jahrhunderts gilt ihm die blosse Vernunft als kalt und unschön; im Rückblick auf das Zeitalter, das sie beherrschte, wirft er ihr vor, dass sie dem Geiste „eine gewisse Kälte und Nüchternheit" mitgeteilt habe.[4]) Alle diese und manche andere Stellen richten sich doch, wie wir bei der Darstellung der Ethik noch näher sehen werden, implicite gegen Kant. Denn Humboldts Tendenz ist nicht auf das „Reine" im Sinne der Abstraktion, sondern auf Erfassung der „Totalität" im Sinne der Lebendigkeit gerichtet.[5]) Ihm schwebte daher ein weiterer Begriff der Vernunft vor, den er einmal sehr ausführlich mit folgenden Worten definiert: „Ich verstehe unter der Vernunft das ganze intellektuelle Vermögen des Menschen, seine ganze Fähigkeit, Ideen aufzufassen, sei's durch Beobachtung der Sinne oder durch das Anstrengen der Seele auf der Dinge innere Beschaffenheiten; und die aufgefassten Ideen zu verarbeiten durch Vergleichung, Verknüpfung und Trennung."[6]) Dieser Gedanke, dass das vernünftige Wesen des Menschen in dem Reichtum, der Fülle und Lebhaftigkeit von Ideen besteht, weist ganz unverkennbar auf die ästhetische Theorie von Dubos zurück, die Mendelssohn, Sulzer, Engel, jeder nach seiner Art im Sinne der Leibnizschen Monadenlehre, ausgestaltet hatten. Es giebt der Seele, wie er an Karoline v. Beulwitz[7]) schreibt, ein Bewusstsein der Kraft, wenn sie unermüdet Ideen an Ideen reiht und sie von allen Gesichtspunkten und Seiten durchprüft. „Fülle der Ideen und Innigkeit ihres Zusammenhanges ist doch das, was den Grad alles intellektuellen Genusses bestimmt."[8]) So haben wir hier die dritte Brücke von der Erkennt-

[1]) An Jacobi, S. 94. W. W. II, 92.

[2]) W. W. I, 80.

[3]) An Karoline v. Beulwitz, 23. I. 1789. Deutsche Rundschau, 1891, Bd. 66, S. 239.

[4]) W. W. II, 103, 109.

[5]) Vgl. die oben erwähnten Stellen an Forster 280, 281.

[6]) W. W. I, 60.

[7]) a. a. O., S. 243.

[8]) W. W. I, 61.

nistheorie zur Ästhetik. Ihre klassische Formulierung bieten die Worte an die Braut: „Der Mensch ist eigentlich in seiner wahren Würde, sieht die Wahrheit der Wesen um ihn her, empfindet sich in seinem eigentümlichen Sein und stellt die Schönheit wieder dar, wenn das, was wir mehrenteils Stoff des Verstandes, des kalten Denkens nennen, in ihm in Empfindung übergeht. Aber hier ist er zwischen schmalen, leichttäuschenden Grenzen. Auf der einen Seite das helle Sein der trockenen, kalten Vernunft, auf der andern — das Herabsinken von der Sinnlichkeit zum mehr körperlichen Genuss. Das freieste Bewusstsein in der höchsten, glühendsten Empfindung ist des Menschen höchstes Ziel.“ [1]) Also wieder das starke Bewusstsein von der Naturgrundlage des geistigen Wesens im Menschen, das Streben, den Dualismus Kants zu überbrücken und zur harmonischen Totalität der menschlichen Seele zu gelangen.

Naturgemäss heftet sich deshalb sein Hauptinteresse an den Begriff der Einbildungskraft, die schon bei Kant diese Mittlerrolle spielte. „Die Seelenfähigkeit, welche uns vorzüglich zu dieser Verknüpfung des Sinnlichen mit dem Unsinnlichen dient, ist die Einbildungskraft.“ [2]) Sie ist es, die den Reichtum des geistigen Gehaltes ans Licht bringt, indem sie ihn sensifiziert und konkretisiert; daher die grosse philosophische Bedeutung der Darstellung durch ästhetische Symbole. [3]) Sie ist es auch, die die Einförmigkeit des Sittengesetzes belebt, indem sie ihm konkrete Anwendungsfälle verschafft (s. u.). Und sie ist es endlich, in deren Tätigkeit alle übrigen Seelenäusserungen zusammenwirken: beim Kunstschaffen, beim Kunstgenuss und in der psychologisch-historischen Interpretation; denn nur in der Vereinigung aller Gemütskräfte zur Nachempfindung erfassen wir das geistige Leben in seiner Totalität, das der blossen Abstraktion immer verschlossen bleibt. [4]) In dem Begriff der Einbildungskraft also haben wir diejenige Stelle, an der Humboldt Kants System am selbständigsten weitergebildet hat. [5]) —

So leitet denn die Erkenntnistheorie gerade in ihren Kantischen Momenten ganz von selbst zur Ästhetik und Ethik über.

---

[1]) Briefe aus der Brautzeit, S. 322. Vgl. S. 220.

[2]) W. W. I. 57.

[3]) W. W. I, 336.

[4]) I, 313.

[5]) Näheres (besonders über das Genie) s. sub III.

Um so loser aber ist die Verbindung, in der sie mit Humboldts metaphysischen Grundanschauungen steht. Wir beobachten hier das eigentümliche Phänomen, dass jemand, der durch die Schule der Wolffschen Philosophie hindurchgegangen ist und sich in entscheidenden Punkten seines Denkens zu Kant bekennt, von früh auf seinem Lebensgefühl nach zu einer naturalistischen Metaphysik neigt. Natürlich handelt es sich um den monistischen Naturalismus, der — von Shaftesbury herkommend — damals dem Spinoza imputiert wird und in Herders organische Allbeseelungslehre ausmündet, nicht um den französischen Materialismus. Charakteristisch ist für diese Richtung von vornherein die gefühlsmässige, ästhetische Intuition, vermöge deren sie Geistiges und Körperliches in eins sieht. Es ist das Grundgefühl, das in Winckelmann lebendig wird und das Auge für die Skulptur erweckt, das durch Rousseaus Natursinn fortklingt, das sich in all den zahllosen physiognomischen Ideen äussert, an denen auch Humboldt sein Lebenlang festhielt.[1]) Sein eigentliches Interesse ist durchaus und überall psychologisch; er siedelt sich in dem Grenzgebiet an, wo sich Geistiges und Sinnliches durchdringen. Dabei muss man festhalten, dass der Begriff des Sinnlichen damals weiter war als heute. Die ganze Sphäre der unteren Seelenkräfte, also das Trieb- und Gefühlsleben, wird mit in ihn einbezogen. „Sinn" bedeutet für Humboldt, ganz wie für Jacobi, den ganzen Umkreis von Zuständen, in denen der Mensch Empfänglichkeit im Gegensatz zu der Selbsttätigkeit beweist, auf die sich Kants Analyse in allen drei Kritiken fast ausschliesslich bezogen hatte. Der Begriff der Natur hat entsprechend zum Gegensatz nicht das Psychische, sondern die Vernunft. Humboldts ganzes Wesen ist angelegt, dies primäre Recht der Sinnlichkeit (= Empfänglichkeit und Reizbarkeit überhaupt) anzuerkennen, weil er sie in sich selbst mächtig entwickelt fühlte. Daher verbindet für ihn nicht nur ein geheimnisvolles Band das Sinnliche mit dem Unsinnlichen, sondern er erklärt wiederholt das Geistige nur für die feinste Blüte der Körperlichkeit. Das ist eine These, die nach unserer Kantauffassung mit dem eigentlichen kritischen Standpunkte unvereinbar ist. Sie ist platonischen Ursprungs, aber sie hängt auch mit panentheistischen Ideen zusammen und kann so später in die eigenartige Identitätsphilosophie

---

[1]) Dies alles deute ich hier nur an. Die Ausführung bringt die Gesamtdarstellung in dem Kapitel: „Die Chiffreschrift der Natur".

ausmünden, die in den Menschen und Völkern zugleich Pflanzen und Urideen des Absoluten sieht. Die Konstruktion der Wirklichkeit vom Subjekt aus, wie wir sie oben als Humboldts von Kant übernommenes Verfahren beschrieben, hat also anfangs nur methodische Bedeutung, nicht konstitutive. Doch erkennt man, dass bei ihm wie bei Schelling diese doppelte Bewegung schliesslich zu einem Gleichgewichtszustande führen musste, der in der K. d. U. vorgebildet lag und in der spekulativen Versöhnung von Transscendentalphilosophie und Naturphilosophie seine Vollendung fand.

Gleichwohl mussten nun dieser Naturalismus und die subjektive Konstruktion vielfach antinomisch zusammenstossen. Jene Deutung der Natur, die das Sinnliche als ein Zeichen des Unsinnlichen ansieht und geistige und physische Zeugung und Bildung mit einander parallelisiert, überschreitet in Wahrheit die von Kant gezogenen Grenzen; dessen ist sich Humboldt bald deutlicher, bald leiser bewusst. Aber diese symbolische Interpretation lag nun einmal in der unhemmbaren Bewegung des metaphysischen Denkens der Zeit. Hat doch selbst Kant gelegentlich diesen Begriff der Natur, der ihr eine „Technik“ (K. d. U. § 17) und eine immanente Zweckmässigkeit mehr als regulativ beilegt; ja in der K. d. U. und in den geschichtsphilosophischen Aufsätzen wird dieser Gedanke vielleicht weiter ausgesponnen, als Kants eigene Grundsätze es gestatten.[1]) Trotzdem bleibt Kant im ganzen bei der Analyse der subjektiven Reflexionsmaxime stehen und folgt den metaphysischen Perspektiven, die sie eröffnet, nicht allzu weit. Humboldt hingegen, und mit ihm doch schliesslich Schelling, Fichte, Hegel durchbrechen die kritischen Schranken und machen aus dem Regulativen etwas Konstitutives. Anfangs beherrscht ihn das Interesse für Bildhauerkunst, Physiognomik und Mimik; später das psychophysische Phänomen, das im gesprochenen Wort vorliegt. In beiden Fällen führt ihn ein metaphysischer Trieb weit über das hinaus, was Kant aus den subjektiven Funktionen abgelesen hätte. Deshalb waren z. B. Humboldts Horenaufsätze für Kant das Werk eines Schwärmers, der — im besten Falle Herders Phantasien mit Kantischen Kategorien umkleidet hatte. Dies ist es, was R. Haym platonisierten Kantianismus, Steinthal kantisierten Spinozismus genannt, und was R. Sommer

[1]) Vgl. hierzu W. W. I, 171.

sehr richtig unter dem Namen der Herderschen Naturanschauung als Hintergrund der ganzen klassischen Ästhetik, einschliesslich der Schillers, nachgewiesen hat.

Ein Irrtum aber war es, wenn R. Haym diesen Symbolismus selbst auf die Anregung der K. d. U. zurückführte. Abgesehen davon, dass er überhaupt nichts spezifisch Kantisches, sondern Zeitatmosphäre war, ist er bei Humboldt schon ein Jahr vor Erscheinen der K. d. U. ausgesprochen, in dem Aufsatz „Über Religion", (der freilich, als Haym seine Biographie verfasste, noch nicht bekannt war), und in mehreren Briefstellen.[1]) Humboldt wie Kant stehen auf den Schultern der vorangegangenen Ästhetiker. Es spricht aber für Humboldts Originalität wenigstens Kant und Schiller gegenüber, dass ihm 1789 bereits der dreiteilige Gedankenkomplex feststand: Das Sinnliche ist durch Natur oder Kunst ein Zeichen des Geistigen; nur der ästhetische Sinn vermag diese konkrete Darstellung von Vernunftideen im Physischen aufzufassen; also liegt auch deshalb in der ästhetischen Ausweitung und Bildung eine naturnotwendige Vorstufe der wahrhaft ethischen Bildung. — Zugleich entsteht so die Betrachtungsweise, die den Menschen als sinnlich-vernünftiges Wesen in seiner geistigen Totalität auffasst und allein den geisteswissenschaftlichen Problemen methodisch zu genügen vermag.

II.

Ob es sich beim Verhältnis Schillers und Humboldts zu Kants **Ethik** um eine Gegnerschaft oder um eine Ergänzung handelt, ist unfruchtbarer Wortstreit; denn wer eine Ergänzung für notwendig hält, wird eben dadurch zum Gegner der vorgefundenen Enge. Belangvoller ist die Frage, ob diejenigen Lebenswerte, die über die Pflichtmässigkeit des Handelns hinausgreifen, noch als sittliche oder bereits als ausserethische zu bezeichnen sind.[2]) Wenn wir uns dafür entscheiden, sie mit in den Kreis des Ethischen einzubeziehen, so können wir den Grund nur andeuten: er liegt darin, dass das Pflichtmässige selbst von einem konkret-historischen Lebensideal abhängig ist, ja gerade von seiner Höhe aus erst die Sanktion empfängt. Christliche Pflichten

---

[1]) W. W. I, 56—63.

[2]) Vgl. B. Bauch, Schiller und die Idee der Freiheit. Kantstudien X, S. 361.

giebt es nur, sofern es ein christliches Lebensideal giebt, nicht umgekehrt.

Um Kant hier richtig zu beurteilen, müssen wir ganz wie bei seiner Erkenntnistheorie auch in der Ethik das methodische Prinzip und den Weltanschauungsfaktor sondern. In erster Hinsicht ist sie Metaphysik der Sitten, d. h. sie sucht in höchster Abstraktion das reine sittliche Phänomen und findet es in dem absoluten Verpflichtungscharakter der sittlichen Maximen, die auf nichts anderes teleologisch bezogen werden können, am allerwenigsten auf bloss individuelle Glückseligkeitswerte. Sofern es sich um die Feststellung dieses (nach Kant) spezifisch Ethischen handelt, darf man natürlich keine psychologische Analyse der andersartigen Faktoren erwarten, in die es verflochten ist: es soll ja eben herausgelöst werden. Als Weltanschauung andererseits ist Kants Ethik ein Evangelium der höchsten Werte, ein Kanon der sittlichen Pflicht, inneren Freiheit und Menschenwürde. Was sie auf jener Seite an Wirklichkeitsnähe einbüsst, gewinnt sie auf dieser an Kraft, obwohl sie keine neue ethische Wertung schafft, sondern nur die bestehende in ihrer wahren Würde zeigt. Gerade dies hat Humboldt als Kants Verdienst empfunden: Auch die Aufklärung zwar wollte den sittlichen Werten dienen; aber sie rückte sie philanthropisch in eine vertrauliche Nähe und machte aus ihnen ein tägliches Gebrauchsmittel. Die Geniemänner und Sentimentalitätskreise mit ihrem Seelenkultus andererseits lieferten sie an das blosse Gefühl und seine Launen aus. Kant erhob sie aus der Sphäre der Nützlichkeit, Vollkommenheit, Liebenswürdigkeit energisch und streng in die der Erhabenheit. Auch die Anhänger der ästhetischen Erziehung haben das allezeit gebilligt.

Nun aber hat Kant die Neigung, was nur Methode ist, in einen inhaltlichen Satz zu verwandeln, oder die Reinheit der Abstraktion mit dem sittlichen (resp. ästhetischen) Begriff der Reinheit zu verwechseln. Die Wurzel dieser Neigung liegt tiefer als in bloss methodischen Rücksichten. Sie liegt in seinem Lebensgefühl, in den harten Eindrücken der Umgebung, aus der er stammte. Er ist zur stoischen Haltung erzogen: nichts begehren, sich hüten vor den Dingen dieser Welt, die nie andere als unlautere, eigennützige Motive in uns erzeugen können! Also ein energischer Rückzug auf uns selbst, auf den tätigen, vernünftigen Teil unserer Seele. Ihn gilt es durchzusetzen; alle Empfänglich-

keit ist „pathologisch“, d. h. eine Art von Selbstwegwerfung. Ein grandioser ethischer Typus, und doch wieder kleinlich! Naturen von dem Reichtum und der Renaissancefärbung Schillers konnten darin ein Zeichen finden, dass „dieser heitere und jovialische Geist seine Flügel nicht ganz von dem Lebensschmutz hat losmachen können“.[1]) Hier erfassen wir den tiefsten Unterschied dieser Geister: die Neuhumanisten geben sich der Fülle des Lebens mit empfänglicher Freude, mit reizbaren Organen und lebhafter Sinnlichkeit hin. Sie bereichern ihr Selbst und wollen es zum Universum erweitern. Aber auch sie wollen ihre Innerlichkeit nicht aufgeben. Auch ihnen ist die äussere Welt etwas Fremdes; erst wenn sie sie assimiliert haben, erst wenn sie ein Eigentum, ja ein Stück ihres Selbst ist, gewinnt sie ethische Bedeutung.[2]) Das also ist es, was Humboldt von vornherein von Kant unterscheidet: er glaubt nicht daran, dass Empfänglichkeit und Autonomie sich ausschliessen. Weil er nun aber die Funktion der autonomen Gestaltung weiter ausdehnt, muss natürlich auch die Methode erweitert werden, muss er die Einzelfälle, in denen das von Kant aufgefundene ethische Grundphänomen auftritt, im einzelnen studieren.[3])

Und fast möchte man es als einen apriori wahrscheinlichen Satz hinstellen, dass die Arbeit, die die englische Moralphilosophie für die Analyse des sittlichen Bewusstseins geleistet hatte, unmöglich ganz verloren sein konnte. Hatte sich doch aus der Alleinheitsmetaphysik Shaftesburys, deren Grundbegriffe Technik der Natur und Harmonie der Relationen waren, eine Ethik herausdifferenziert, die die sittlichen Beziehungen nach allen Seiten hin verfolgte. Ferguson stellte die Idee der Gattungsvollkommenheit an die Spitze, Ad. Smith das Phänomen der Sympathie, Hutcheson den sittlich-ästhetischen Sinn, Clarke die Analogien mit dem Logischen u. s. w. Dabei war ihnen gemäss jener Shaftesburyschen Metaphysik Voraussetzung, dass das Centrum des

---

[1]) An Goethe 21. XII. 1798, also in einer Zeit, in der Schiller über methodologische Probleme längst hinaus war.

[2]) Vgl. das Sonett: „Die Gesinnung“. Sonette 1853. S. 67.

[3]) Die humanistische Moral ist aristokratisch: sie gilt nur von dem bereits Edelgeborenen; Kants Moral ist demokratisch; er vergass nicht, dass Herkules Ungeheuer zu bezwingen hat, ehe er Musaget wird. Der Demokratismus Kants aber war Humboldt zuwider. Vgl. Leitzmann, S. 189.

Menschen sein zur Reflexion erhobenes Triebsystem, und also auch in diesem der sittliche Vorgang zu suchen sei. Kant hingegen rechnet diese ganze naturhaft sinnliche Sphäre überhaupt nicht zum Ethischen, sondern nimmt ein ihnen allen heterogenes, intelligibles Vermögen im Menschen an, eine als Freiheit ins Bewusstsein tretende Vernunft, deren sittliches Wesen sich in der logischen Form eines allgemeingiltigen Satzes äussert. Der Satz hat die Form des Imperativs; seine am wenigsten formale Fassung aber sagt wieder nichts anderes aus, als dass die Befolgung dieses formalen Imperativs der inhaltliche Zweck des Menschen sei, den man folglich auch in jedem anderen Menschen zu ehren habe.

Wenn wir die Absicht dieses Formalismus deuten sollen, so können wir nichts anderes darin ausgedrückt finden, als den Formalcharakter der höchsten Werte, der darin besteht, dass sie sich alle andern Werte mediatisieren, dass sie die Giltigkeit ihres Rechtsanspruches in sich selbst tragen und so mit imperativisch-normativem Accent auftreten. Wie aber der formal beschriebene Vorgang konkret verläuft, vor allem welche Gestalt in unserem Kultur- und Geschichtskreise der höchste ethische Wert etwa annehmen kann, hat Kant nicht angedeutet. Nur zwei inhaltliche Punkte hat er als wesentlich hervorgehoben: erstens den Zug der Autonomie, d. h. doch also die Tatsache, dass er als eigentlicher Kern unserer geistigen Konstitution und als aus ihr hervorwachsend angesehen werden muss, und zweitens das Interesse für diesen Imperativ, das als Achtung, also als freigezollter Beifall erscheint.

An diesen beiden Stellen liegen deutlich die Punkte, wo die englische Moral des Triebsystems sich hätte anknüpfen lassen, etwa durch eine dualistische Hierarchie der Triebe. Diesen Weg schlug nach Kant,[1]) doch vor Humboldt und Schiller, bereits Jacobi ein. Schon vor dem Auftreten der kritischen Philosophie hatte ihn in seinen beiden Romanen „Allwill“ und „Woldemar“ die Frage beschäftigt: Sind edle, ursprüngliche Neigungen unserer Seele ausreichend zur Sicherung unserer Moralität, oder bedarf es dazu einer eigentlichen Disziplin durch Grundsätze? Dem ersten

[1]) Die Einflüsse Rousseaus und der englischen Moralphilosophie zeigt Jacobi von seinen ersten Schriften an; die theoretische Konstruktion aber, die ich als Hierarchie der Triebe bezeichne, und in der der auch bei Kant wirksame metaphysische Vernunftbegriff eine Rolle spielt, erst in der Vorrede zur Allwillausgabe von 1792.

Glauben wendet sich seine stille Sehnsucht zu: „Was ist zuverlässiger, ruft Allwill aus, als das Herz des edel Geborenen?“ Aber die Notwendigkeit des zweiten lehrt ihn eine ebenso tiefe sittliche Erfahrung, und sie ist es, die er schliesslich als Resultat aus Schicksalen und Reflexionen seiner Helden herausspringen lässt: Grundsätze müssen das Heer der Triebe zu einer Einheit gemeinden. Darin lag aber keine direkte Wendung zu Kants imperativischer Ethik; sondern er baute auf dem Grunde der Triebmoral fort, indem er nun einen höchsten, auf Einheit und Zusammenhang, zuletzt auf blosse Personalität gerichteten Instinkt vernünftiger Wesen annahm.[1]) Hierin fand er die Erklärung des kategorischen Imperativs; und diese Ethik gestaltete er durch Anknüpfung an Reid und Aristoteles weiter aus.

Der junge Humboldt stand in den Jahren, in denen er mit Jacobi verkehrte, in der Praxis den Allwill und Woldemar nicht allzufern. Es war die Zeit seiner höchsten Sentimentalität, die Zeit, in der Henriette Herz, Therese Forster, Caroline v. Dacheröden und Caroline v. Beulwitz ihm den Einblick in die seelische Struktur eines Frauenherzens eröffneten. Er gehörte dem Geheimbund dieses Frauenkreises an, der die Pflege edler Empfindungen, tugendhafter Handlungen, seelischer Sympathie und Einfühlung in seinen Statuten führte. Dazu kommt, dass wirklich in eine feinorganisierte, ästhetisch erregbare Jünglingsseele bei freier, glücklicher Lage die sittliche Erfahrung der Pflicht nicht so leicht eintreten wird, als die einer triebhaften, unmittelbar gewollten Hingabe an alle Empfindungen des Guten und Schönen.[2]) „Die Liebe kennt keine Pflichten.“[3]) Denn die Seelen, die sich lieben, bedürfen nicht der Regeln und Vorschriften: sie gehorchen höheren, beglückenderen Prinzipien.[4]) In diesem Sinne änderte er geradezu die Vorschriften des Bundes: „Was man tut, tut man aus Liebe, weil man will, weil man Freude, Seligkeit darin findet, nicht weil man muss, oder weil der andere ein Recht hat.“[5]) Wie wir wissen, erwies sich natürlich der Bund trotzdem als ein unerträg-

---

[1]) Jacobi, W. W. I, XIV f.

[2]) Gewiss war Humboldt auch sinnlich veranlagt; dass er aber an den Ausschweifungen von Gentz teilgenommen habe, scheint mir nicht verbürgt.

[3]) An Henriette, S. 115 (1788).

[4]) An Karoline v. Beulwitz, Dtsch. Rdsch., a. a. O., S. 239 (1789).

[5]) Daselbst, S. 241.

liches Hemmnis freier Seelenhingabe, und erst der Herzensbund mit Li enthüllte dem jungen Schwärmer diesen Zusammenhang von Trieb und Tugend ganz: „Freiheit ist sein erstes Gesetz. Ach! und nicht Gesetz, wie kennten wir das Wort; aber es ist die milde Luft, in der allein die Blüten unserer Freude gedeihen.“ [1]) Durch die letzten Worte klingt bereits der impulsive Gegensatz gegen Kant ausdrücklich hindurch; denn mit dem praktischen Teil seiner Philosophie konnte er sich anfangs garnicht vertragen. [2])

Derjenige, an den sich seine strengeren Auseinandersetzungen mit und seine Bedenken gegen Kant richten, ist auch hier wieder Jacobi, bei dem er ein Verständnis für seine Schätzung des Triebmomentes voraussetzen durfte. Seine Skepsis auf diesem Gebiet ist fast noch stärker als auf rein theoretischem. Für seine naturrechtlichen Probleme tut ihm weder die Ethik der Glückseligkeit noch die der Vollkommenheit Genüge; aber auch Kants formales Prinzip befriedigt ihn nicht.[3]) Schon die Gründe, worauf Kant die Freiheit baut, sind ihm nicht überzeugend, weil sie nur auf Grund von apriori konstruierten und als bloss formell proklamierten Grundsätzen postuliert wird. Wie viel plastischer war die Freiheitsidee, die Jacobi in den Beilagen zu den Spinozabriefen vertrat! Es ist aber verständlich, dass gerade Jacobi gegenüber diese negativen Urteile über Kant mehr hervortreten, als die positiven. Fühlte sich doch dieser Philosoph des Glaubens in allen Stücken als der eigentliche Ergänzer Kants, als der Habende, wo jener der Suchende war: so in der Erkenntnistheorie, Ethik und Religionsphilosophie.

Um also ein vollständiges Bild zu gewinnen, müssen wir den um dieselbe Zeit (1789) in Göttingen wohl aus politischen Interessen[4]) entstandenen Aufsatz „Über Religion“ mit heranziehen. Die ethische Grundstimmung dieser Skizze ist ganz Kantisch: das im strengsten Sinne Moralische ist der Seele inneres Sein. Denn der Wohnsitz der Tugend ist allein das Innere der Seele. Die Sittlichkeit wird von aller Beziehung auf äussere Zwecke und Folgen, ebenso aber auch von aller Regelung durch politischen oder pädagogischen Zwang losgelöst. Und der in den Vorder-

---

[1]) Briefe aus der Brautzeit, S. 429 (1791).

[2]) An Jacobi, S. 14.

[3]) An Jacobi, S. 10.

[4]) Im Hintergrunde scheint mir das Religionsedikt zu stehen.

grund gestellte Satz: „dass der Zweck des Menschen im Menschen liegt, in seiner inneren Bildung“, steht ganz gewiss auch im Mittelpunkt der Kantischen Ethik.[1]) Aber dazu tritt nun sogleich die Ergänzung durch die beiden Gedanken, die sich von der ersten bis zur letzten Schrift Humboldts finden, also durchaus nicht etwa auf Schillerschen Einfluss zurückgeführt werden dürfen: Einmal wird der Wert einer kräftig entwickelten Sinnlichkeit (im obigen, die Empfänglichkeit einschliessenden Sinne) stark betont; sie darf nicht erstickt, sondern muss im Gegenteil individuell gestärkt werden.[2]) Und darin liegt schon das zweite: Humboldt glaubt nicht wie Kant (K. d. U., S. 120) an ein naturnotwendiges Kampfverhältnis zwischen den sinnlichen Neigungen und dem sittlichen Sollen. Gewiss, es kann eintreten, und dann gilt allein die Stimme der Pflicht. Aber im ethischen Grundgefühl Humboldts liegt dieses Verhältnis nicht, so wenig er jemals an das Radikal-Böse glaubte oder unter dem Drucke der Sündenlast seufzte. Er glaubte und wünschte vielmehr eine ästhetisch prästabilierte Harmonie zwischen dem Sinnlichen und dem Sittlichen, die er schon damals — 1789 — eben durch die Pflege des Bindegliedes beider, des Ästhetischen, rein herauszubilden strebte. Die Frage, wie der ästhetisch ganz unkultivierte Mensch zum Sittlichen stehe, hat diesen Aristokraten nie interessiert: nur der höherdifferenzierte Geist beschäftigt ihn. Seine ursprüngliche ethische Überzeugung bewegt sich demgemäss ganz in den optimistischen Bahnen, ja in den Worten Shaftesbury-Rousseaus: „Die Tugend stimmt so sehr mit den ursprünglichen Neigungen des Menschen überein, die Gefühle der Liebe, der Verträglichkeit, der Gerechtigkeit haben so etwas Süsses, . . . dass es weit weniger notwendig ist, neue Triebfedern zu tugendhaften Handlungen hervorzusuchen, als nur denen, welche schon von selbst in der Seele liegen, freiere und ungehindertere Wirksamkeit zu verschaffen.“[3]) Trotz dieser unverkennbaren Abweichung von Kant lässt er nun aber auch dessen Standpunkt als eine mögliche Form ethischer Geistesverfassung gelten. So bildet er sich die von nun an feststehende Lehre von den beiden ethischen Typen: Indem er das, was die Moral zur Pflicht macht, von dem unterscheidet, was ihren

[1]) W. W. I, 76.

[2]) Daher seine Schätzung der 8. Beilage zu Jacobis Spinozabriefen. W. W. IVb, 163. Vgl. an Forster, S. 274.

[3]) W. W. I, 73 = 159 f. Vgl. S. 176.

Gesetzen Interesse für den Willen verleiht, spricht er nun von moralischer Stärke, wenn die ursprüngliche Neigung dem Willen widerspricht, und von moralischer Güte, wenn sie dem Willen die Hand bietet.[1]) Und da ihn auch vom Ethischen sogleich eine Brücke zum Ästhetischen hinüberführt, so verschmilzt ihm dieser Gegensatz mit den halb ästhetischen Kategorien des sittlich Schönen und des sittlich Erhabenen, der schönen und der grossen Seele: beide verwirklichen das allgemeine Sittengesetz in konkreter Form; beide stellen also die ästhetischen Grundformen des Sittlichen dar.

In den folgenden Schriften entwickeln sich Humboldts ethische Anschauungen kontinuierlich weiter. Die Abhandlung über die Grenzen der Staatswirksamkeit ruht geradezu auf Kantischer Basis: an die innere Würde des Menschen kann der Staatsmechanismus nicht heran.[2]) Hierin ist Humboldt Kantischer, als er selbst weiss: er teilt Kants dualistische Psychologie, wenn er den Staat ganz in die Sphäre des blossen Mechanismus herabsetzt. Wie einen Schnitt legt er die Grenze, und man darf behaupten, dass ihm auch später der Ideenstaat nie rechte Überzeugung geworden ist. Gedanken von Menschenrecht und Menschenwürde, von Autonomie und sittlichem Selbstwert machen den Kern jener Rousseauisierenden Schrift aus. Nicht auf die äusseren Folgen, sondern allein auf die Reinheit der Gesinnung und den inneren Wert kommt es an. Ja es wird jetzt sogar Kant die Anerkennung gezollt, dass er in seiner (übrigens mit falschem Titel zitierten) „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ die Moralität in ihrer höchsten Reinheit gesehen und dargestellt habe.[3]) Aber auch hier noch nimmt er Anstoss daran, dass Kant das wahre Glückseligkeitsinteresse und die Tugend in eine Antinomie versetzt, die erst im Jenseits zur Harmonie werden soll. Dieser unechten Ethik wird als Muster der wahren Aristoteles gegenübergestellt: „Was einem jeden, seiner Natur nach, eigentümlich ist, ist ihm das

---

[1]) W. W. I, 68. 59.

[2]) Vgl. m. Abhandlung über Altenstein, a. a. O. — Um diese Staatsauffassung richtig zu würdigen, muss man sich erinnern, dass der damalige Staat selbst die Theorie des Egoismus unverhohlen zu seiner Devise gemacht hatte. Vgl. Dilthey, Die deutsche Aufklärung im Staat und in der Akademie Friedrichs des Grossen. Deutsche Rundschau, Bd. 107 (1901), S. 218.

[3]) W. W. I, 104 f.

Beste und Süsseste. Daher auch den Menschen das Leben nach der Vernunft, wenn nämlich darin am meisten der Mensch besteht, am meisten beseligt."[1]) Humboldt leugnete die Möglichkeit des Zwiespaltes auch jetzt nicht; aber er sah einen anderen Weg der Versöhnung als jenen transscendenten, nämlich den Weg der ästhetischen Erziehung. Nach seiner damaligen Auffassung, die aus Shaftesburyschem Geiste entsprang, sind die moralischen Ideen unabhängig von den religiösen.[2]) Andererseits nun aber kann von der „kalten Vernunft" und dem in ethisch-individuellen Dingen immer unfeinen Verstand nicht die ethische Vollendung erwartet werden: Man muss das Gefühl der „Unangemessenheit der menschlichen Kräfte zum moralischen Gesetz" dadurch mildern, dass man ihm dieses ethische Verhältnis unter der ästhetischen Idee der Erhabenheit darstellt.[3]) Das Ästhetische hat nach Kant mit dem Ethischen die Uneigennützigkeit wie das unmittelbare Wohlgefallen ohne Begriff und Zweck gemein. Trotzdem scheint „die Beimischung des Schönheitsgefühls der Reinheit des moralischen Willens Abbruch zu tun".[4]) Aber es soll ja nicht selbst eigentlicher moralischer Antrieb werden, sondern nur dazu dienen, „gleichsam mannigfaltigere Anwendungen für das moralische Gesetz aufzufinden." Was also Kant offengelassen hatte, die Anwendung des formalen Gesetzes auf den in den Trieben gegebenen Stoff, setzt Humboldt seiner Ethik als Ziel, und zwar fasst er die Subsumtion des Einzelfalles unter das allgemeine Gesetz als eine ästhetische, nicht als eine bloss logische! Dies allein beweist, dass er die praktische Vernunft mit der Sphäre des Gefühls (statt mit der des Verstandes) zu verbinden strebte. Damit ist eine fast endlose Fülle von Perspektiven aufgetan, deren Bedeutung sich Humboldt erst nach und nach in seiner ethischen Denkarbeit klar macht. Zunächst setzt er diesen Gedanken mit seiner Griechenschätzung dadurch in Zusammenhang, dass er — in dem ganz Kantischen § 9 der Skizze über die Griechen — die Wichtigkeit des psychologischen Studiums der Individualitäten auch für den Ethiker hervorhebt.[5]) Diesen ganzen Gedankenkomplex aber versteht man nur

---

[1]) Nic. Eth. X, 7, p. 1178a.

[2]) Aufsatz „Über Religion" und W. W. I, 151.

[3]) W. W. I, 172 f. So Kant selbst unter Zeiteinflüssen K. d. U., S. 114.

[4]) W. W. I, 173.

[5]) W. W. I, 259. Vgl. 381 und Leitzmann. S. 273*.

dann, wenn man erwägt, dass Humboldt die Individualität als ein Sein von selbständigem Rechte ansieht, nicht als etwas, das durch Begriffe zu vernichten oder auch nur zu fassen wäre. Deshalb ist nun auch das wirkliche Sittliche immer und notwendig ästhetischer Natur, weil es immer und notwendig das unkonstruierbare allgemeine Gesetz in einer konkreten Anschauung darstellt. Nachdem dieser Gedanke einmal gedacht ist, ergiebt sich daraus die grandiose Konsequenz, die Humboldt freilich erst später aussprach: die Normativität eines ethischen Standpunktes ist wie die einer künstlerischen Schöpfung nicht apriori demonstrierbar, sondern sie ist damit gegeben, dass — wie er selbst an der Pforte seiner Selbstbildungsära ahnte — ein solcher Mensch einmal da ist. Darin allein liegt die Genialität der ethischen Produktion!

Wenn Humboldt im Herbst 1793 sagen kann, dass sich seine Zweifel gegen das Kantische System, auch gegen den ethischen Teil, gelöst hätten, so bedeutet das keinen Abzug an der geschilderten eigenen Ideenrichtung, sondern er gewann nur ein deutlicheres Bewusstsein dafür, dass Kants Standpunkt eine solche Fortbildung vertrüge. Mit voller Deutlichkeit tritt dies in der Woldemarrezension von 1794 hervor, die für Humboldts Ethik von besonderer Bedeutung ist. Vieles ist darin Entgegenkommen für Jacobi; anderes aber echte Überzeugung. Dazu rechne ich auch seine Behauptung, Jacobis Ethik wolle nichts anderes, „als eben das, wovon auch das rechtverstandene Moralsystem der kritischen Philosophie ausgeht — sittliches Gefühl, Gewissen, Freiheit.“[1]) Das unbedingte Sittengesetz ist für Jacobi nichts anderes als des Menschen eigener höchster Trieb. Der „Woldemar“ soll nun erläutern, dass auch unsere edelsten Triebe uns vielfach irreführen können, sofern sie blosse Triebe bleiben. Dem stimmt Humboldt lebhaft bei: „Woldemar, sagt er in seiner Rezension, erfüllt mehr Pflichten, die er liebt, als dass er sich Gesetzen unterwirft, die er achtet.“ So geht zwar sein ganzes Tun „aus der Mitte seiner Triebe“ hervor; aber er erfährt zugleich die ganze Gefahr der blossen Gefühlsmoral. Hier stellt sich nun Humboldt ganz auf die Seite Kants. In einer solchen Lage giebt es nichts, als allein dem dürren Buchstaben des Gesetzes zu folgen. „Wie edel auch ein Trieb sein mag, so ist er immer etwas sinnlich Bedingtes und nicht fähig, weder sichere — denn

---

[1]) W. W. I, 303.

im Gebiete der Sinnlichkeit sind tausendfältige, auch dem Wachsamsten nicht immer bemerkbare Täuschungen möglich — noch weniger aber reine Moralität zu begründen." [1]) Er spricht damit nichts aus, als Jacobis eigenste Einsicht; gerade damals entwickelte dieser in dem dritten Stück seines Horenaufsatzes, den Humboldt freilich noch nicht kannte, zustimmend seine Stellung zu Kant: dass das Prinzip der Sittlichkeit unabhängig von dem Prinzip der Selbstliebe sei, dass Pflichterfüllung und Glücklichsein von Natur verschiedene Dinge seien.[2])

Und doch strebten beide über diesen Standpunkt hinaus, ja sie konnten ihn eigentlich nur als einen niederen gelten lassen. Es lebt eine tiefe Sehnsucht im Menschen, schon hier mit dem ethischen Willen seiner Gottheit eins zu werden. Wenn Jacobi einen Trieb in der Seele annahm, der auf Sittlichkeit, Personalität, Selbstachtung, auf innere Übereinstimmung und durchgängigen Zusammenhang gerichtet wäre, so fand sich Humboldt gerade deshalb sympathisch davon berührt, weil er damit den notwendigen Zusammenhang der Glückseligkeit mit der Tugend angedeutet fand und eine Möglichkeit sah, ohne Flucht ins Transscendente die Einheit und Ganzheit des Menschen zu bewahren. So wenig ihm diese Theorie streng genug entwickelt schien — und sie drückt in der Tat nicht das Ganze unserer ethischen Erfahrung aus — so fand er doch die höchste Reinheit der Moralität darin durchaus unentweiht. Vor allem zog ihn der griechische Zug zur Totalität darin an, der sich ja auch in der gemeinsamen Schätzung des Aristoteles aussprach, und überdies die enge Beziehung zur Wirklichkeit, die er bei Kant vermisste. Dass Kant und Aristoteles-Jacobi ihm aber völlig gleichwertige ethische Typen bedeuten, geht daraus hervor, dass er um dieselbe Zeit die kritische Philosophie als „die wahre" bezeichnet und doch zugleich Vollkommenheit als Inhalt des formalen Gesetzes auffasst.[3])

Wir sind damit bereits in die Zeit der engeren Geistesgemeinschaft mit Schiller eingetreten, und es muss uns nach allem heute noch deutlicher als R. Haym vor Augen stehen, dass Hum-

---

[1]) W. W. I, 298 ff.

[2]) Jacobi, W. W. I, 297, bes. S. 304.

[3]) An Körner, S. 12. An Wolf, S. 112. Aus der letzten Stelle ergiebt sich, dass ihm die Reinheit des platonischen Moralsystems nicht ganz lauter erschien; wahrscheinlich weil darin die Herrschaft der Vernunft durch ein blosses Gleichgewicht der Vermögen ersetzt war.

boldt selbständig, ja z. T. früher als Schiller, die allgemeinphilosophischen, ethischen und ästhetischen Gedanken in sich ausgebildet hatte, an denen sie nun gemeinsam fortarbeiteten. Beide trugen sie die neubelebte Renaissancetendenz in sich, Natur und Sinnlichkeit mit geistigem Gehalt zu beleben, Seelen in die Felsgesteine zu träumen. Wenn Schiller damals in der Fortführung seiner Kalliaspläne Schönheit als Freiheit in der Erscheinung definierte, so suchte er, ganz wie Humboldt, im Sinnlichen eine unsinnliche, eine ethische Idee. In der Ethik aber dachten sie völlig verwandt: sie wussten es Kant Dank, dass er die so rührselig, gefällig und lieblich dargestellte „Tugend" wieder mit dem Adel der Erhabenheit umkleidet hatte; andererseits aber fanden sie das Stehenbleiben bei der Feindschaft zwischen dem Sinnlichen und Sittlichen eben wegen ihrer universalen Tendenz zu rigoros. Daher berichtet Humboldt von Schillers erster Berührung mit Kant: Schiller fand „seinem Ideengange nach, die sinnlichen Kräfte des Menschen teils verletzt, teils nicht hinlänglich geachtet, und die durch das ästhetische Prinzip in sie gelegte Möglichkeit freiwilliger Übereinstimmung mit der Vernunfteinheit nicht genug herausgehoben. So geschah es, dass Schiller, als er zuerst Kants Namen öffentlich aussprach, in Anmut und Würde, als sein Gegner auftrat."[1]) Auch hier wird der Pflichtcharakter des Sittlichen nicht völlig verwischt. Die beiden ethischen Typen, die Humboldt sich gebildet hatte, finden wir bei Schiller wieder in den ästhetisierten Begriffen der Anmut und Würde, der schönen und erhabenen Seele. Die beiden Möglichkeiten: freie Harmonie des Sinnlichen mit dem Sittlichen oder siegreicher Kampf des Sittlichen gegen das Sinnliche bilden die Grundlage. Beide Formen sind zugleich eine ästhetische Darstellung des allgemeinen Vernunftgesetzes, d. h. die Verwirklichung einer Idee in einer Anschauung.

Für Humboldt nahm diese Typisierung nun noch eine besondere Gestalt an: Das psychologische Problem der Individualität ging für ihn von der polaren Erscheinung des Geschlechtsgegensatzes aus; ebenso das physiognomische, das Hindurchscheinen der Seele durch die Gestalt, von der männlichen und weiblichen Bildung. Er versucht, das darin liegende psychologisch-ethisch-

---

[1]) Leitzmann, S. 23. Vgl. S. 339. Schiller, Werke, Jubiläumsausgabe (Cotta) Bd. XI, S. 216.

ästhetische Problem mit Kantischen Kategorien zu konstruieren.[1]) Kants (unbewusst aus ästhetischem Geiste geborener) Fundamentalgegensatz von Form und Stoff soll dazu dienen. Sinnlichkeit und Gefühlsleben galten ihm als Stoff, Intellektualität und Vernunftgesetz als Form. Die erste Seite ist charakterisiert durch überwiegende Empfänglichkeit, die zweite durch Selbsttätigkeit. Kommt der einen grössere Naturnähe zu, so weist die andere ins Ideenreich. Nun überwiegt im Manne der Verstand; dies stellt sich physisch-symbolisch durch die Bestimmtheit seiner Züge dar; beim Weib das Gefühl: daher schon physisch die Fülle des Stoffes. Nur wo beide Einseitigkeiten zu vollem Gleichgewicht ausgeglichen sind, findet sich vollendete Schönheit des Körpers und der Seele; denn die höchste idealische Schönheit streift an die Idee des Intersexuellen. Im Hintergrunde liegt die hier nicht zu entwickelnde organische Naturphilosophie, die die Erscheinungen aus dem Kampf und Zusammenwirken polarer Kräfte erklärt. Als solche stehen sich Form (Selbsttätigkeit) und Stoff (Empfänglichkeit) gegenüber; das männliche und weibliche Prinzip aber bedeuten nur einen Spezialfall beider. Je reicher die Fülle und Differenzierung des letzteren, um so edler und vollkommener die durch Integrierung erfolgende Formung: auch dies Gesetz stammt aus der Ästhetik. Damit geht das rein organische Prinzip von Empfängnis und Zeugung parallel.[2]) So verbinden sich also die Kantischen Kategorienpaare: Form—Stoff und Rezeptivität—Spontaneität mit der monistischen Analogienmetaphysik, in der sich Ideen Hallers, Herders, Blumenbachs, Goethes und der damaligen Chemie mischen.[3]) Doch Kants Einfluss geht noch weiter: das zeugende, formgebende Prinzip entspringt auch im Organischen immer aus Freiheit: „Wunderbar ist es zu sehen, wie die Natur, indem sie sich jener körperlichen Kräfte nur insoweit bedient, als es ihr gleichsam unentbehrlich schien, die Freiheit, dies grosse Vorrecht der Geisterwelt, auch in das andere Gebiet ihres Reichs

[1]) Über einen ähnlichen modernen Versuch (Weininger, „Geschlecht und Charakter") vgl. m. Bericht in Jahresber. f. neuere deutsche Litteraturgeschichte. 1903. S. 715.

[2]) Die Parallelität des Physischen und Psychischen auf diesem Gebiete hatte Hemsterhuis mit Strenge abgewiesen. So auch Humboldt in einem seiner ersten Gespräche mit Schiller (Brautbriefe, S. 414). Bald finden wir ihn ganz entgegengesetzter Meinung.

[3]) Vgl. Alexander v. Humboldts Horenaufsatz: „Der Rhodische Genius".

hinüberzuführen strebt."[1]) Aber alle Schärfe und Bestimmtheit der Kantischen Begriffe ist hier in naturphilosophische Metaphysik verflüchtigt. Wichtig ist uns hier nur die ethische Konsequenz: Der Natur des Weibes entspricht als ethischer Typus die Tugend aus Neigung, der des Mannes die aus Charakter. Beide Organisationen sind physisch und geistig einseitig. Ihre ideale Gestalt erhalten sie nur in der ästhetischen Ausbildung. Da wäre denn das Höchste die Gattungsschönheit, die sich über den Geschlechtsgegensatz erhebt. Neben dieser Idee, oder vielmehr ihr untergeordnet, steht der ideale Geschlechtscharakter. Auch er kann nur ästhetisch zur Darstellung gebracht werden; so stellt die Bildhauerkunst den idealen weiblichen Körper dar, indem sie die die Idee des Weibes in ein Individuum verwandelt. Aus ihm leuchtet dann auch der ethische Charakter des Weibes hervor, nicht der blosse Natur-, sondern der Ideal- oder Willenscharakter. Er wird bei der Frau immer die Züge der Anmut tragen, weil bei ihr die Empfänglichkeit frei entgegenkommend mit dem Gesetz harmoniert; beim Manne aber die Züge der Würde, wenn seine überwiegende Selbsttätigkeit zur harmonischen Herrschaft über die Neigungen gelangt ist. In beiden ist die Form Sieger geworden über den Stoff: die eigentliche Schönheit aber hat auch die Spuren jedes Kampfes verlöscht: „Wie in der veredelten Menschheit das Gebot der Vernunft als der freie Wunsch der Neigung, und die Stimme des Affekts als der Ausdruck des vernünftigen Willens erscheint, so erscheint in der hohen Schönheit die Gesetzmässigkeit der Form als ein freies Spiel der Materie, und die Geburt der Willkür als ein Werk des Gesetzes."[2])

Diese Parallelisierung des Geschlechtsgegensatzes mit dem Gegensatz der beiden ethischen Typen hat Humboldt seitdem immer wieder beschäftigt.[3]) Ebenso aber hält er daran fest, dass beide Typen, die Pflichterfüllung aus halb widerstrebender Achtung oder aus unmittelbarer Neigung, als blosse Naturanlagen noch nicht den höchsten ethischen Wert darstellen. Diesen erhalten sie erst durch ästhetische Kultur. Und wie er hier inhaltlich ganz mit Schillers Ideen zusammentraf, so bedient er sich auch immer häufiger der Schillerschen Kategorien, wie Stofftrieb und

[1]) W. W. I, 330 f.

[2]) W. W. I, 351. Vgl. besonders die Formulierung der beiden Typen. W. W. I, 321 f., auch 332.

[3]) W. W. I, 410. II, 102.

Formtrieb, naiv und sentimental etc. Auch in ihrem Briefwechsel klingen diese Gedankenreihen immer wieder an, so besonders in Humboldts Brief über „Das Reich der Schatten" vom 21. August 1795. Es scheint ihm noch nicht deutlich genug herausgekommen zu sein, was doch die eigentliche Grundidee des Gedichtes ausmacht: „Der bloss moralisch ausgebildete Mensch gerät in eine ängstliche Verlegenheit, wenn er die unendliche Forderung des Gesetzes mit den Schranken seiner endlichen Kraft vergleicht. Wenn er sich aber zugleich ästhetisch ausbildet, wenn er sein Inneres, vermittelst der Idee der Schönheit, zu einer höheren Natur umschafft, so dass Harmonie in seine Triebe kommt, und was vorher ihm bloss Pflicht war, freiwillige Neigung wird, so hört jener Widerstreit in ihm auf."[1])

Die grossen Abhandlungen der Jahre 1796/8 enthalten nichts, was in diesem Jugendstandpunkt nicht bereits vorgebildet wäre: Die Humanitätsidee ist Kant gegenüber definitiv proklamiert; nur die Bestimmung ihres Inhaltes kann noch schwanken. In der Charakteristik des 18. Jahrhunderts muss natürlich der Gedanke besonders hervortreten, dass die Anerkennung des allgemeinen Gesetzes allein nicht ausreicht: die unverkürzte Anerkennung der individuellen Triebnatur und die Synthese beider in der ästhetisch-ethischen Struktur des vollendeten Menschen muss hinzutreten. „Nichts auf der Welt wirkt so feindselig gegen Heroismus und Enthusiasmus, als ein übermässiger Hang zum Raisonnement."[2]) Nicht ein Ideal ist dem Menschen aufzudrängen, sondern es ist ihm, „wenn nur gewisse unerlässliche Forderungen erfüllt sind, eine grosse Freiheit in der Annahme eines bestimmten Charakters erlaubt."[3]) Deshalb ist es nun auch die eigentliche Aufgabe jeder ethisch-psychologischen Charakteristik, zu zeigen, „wie das allgemeine Gesetz und die besondere Eigentümlichkeit sich gegenseitig verfeinern und erweitern."[4]) „Der wirkliche Charakter ist nicht und darf nicht der blosse und reine Willenscharakter, er ist und muss immer ein Zusammengesetztes von beiden sein: die ursprüngliche Natur berichtigt und gebilligt durch die Vernunft und die Freiheit."[5]) Denn es giebt einen angeborenen Charakter, der

---

[1]) Leitzmann, S. 86 f.

[2]) W. W. II, 103 f., 109.

[3]) II, 35.

[4]) W. W. II, 41.

[5]) W. W. II, 83.

„blosse und ursprüngliche Natur ist"; „auch die moralischen Neigungen sind ursprünglich im Menschen instinktartig da." [1]) Wir müssen uns hüten, durch Künsteleien der Vernunft die Natur zu verdrehen, die wir nur besser entwickeln und ausbilden sollten.[2]) Aber hier macht sich nun Humboldt selbst einen Einwurf: es erhebt sich das Problem, von dem oben bereits kurz die Rede war, ob auf solchem Wege nicht unübersteigliche Hindernisse eintreten können, ob jene ästhetische Harmonie immer erreichbar ist? Wird es immer möglich sein, die moralische Individualität mit den völlig allgemeinen Forderungen der Moral zu versöhnen? Die Lösung ist optimistisch genug, ganz wie das Kantische: „Was ich soll, muss ich können": Der ursprüngliche Charakter des Menschen ist schon der seiner Persönlichkeit; die Vernunft ist nichts, als gleichsam ihre höchste Formgebung. So erklärt es sich, dass in Wahrheit „nichts dem Gebote der Vernunft und des Willens widerstehen darf." [3]) Hier liegt mehr im Hintergrunde, als die Formel durchscheinen lässt: Die Antimonie von Natur und Freiheit im Menschen war durch Kants Zweiweltentheorie mehr umschrieben als gelöst. Erst eine Einheitsmetaphysik wie die Schellings oder Humboldts durfte das positive Zusammenfallen von Naturnotwendigkeit und Vernunftfreiheit behaupten, weil ihr die moralischen Bildungsgesetze schliesslich nichts anderes waren als letzte Fortsetzungen und höchste Sublimierungen des in der Natur waltenden organischen und künstlerischen Bildungstriebes, und weil sie der optimistische Glaube an eine ideale, ästhetische Harmonie beseelte. So tritt die innere Notwendigkeit, mit der aus Kants Dualismus die Identitätsphilosophie hervorwächst, in immer helleres Licht.

Diese ganze vielverschlungene ethische Ideenreihe erreicht ihren Gipfel in der Analyse von „Hermann und Dorothea". Auch sie will nicht ein bloss psychologisch-ästhetisches Unternehmen sein, sondern es macht den Grundgedanken Humboldts aus, dass jede Charakteristik des menschlichen Geistes nach seiner ganzen Weite unmittelbar in den Dienst der ethischen Ausbildung tritt. So wie er von der psychologischen Versenkung in das klassische Altertum eine Ausweitung der eigenen Seelenkräfte erwartete, so versenkte er sich in Goethes griechischen Dichtergeist,

---

[1]) W. W. II, 88 f.

[2]) II, 97.

[3]) II, 92.

um seine ästhetisch-ethische Struktur zu ergründen. In solcher Arbeit sah er einen Weg, den Begriff der Menschheit, ihre Grenzen selbst zu erweitern. „Man gewinnt eine Idee, welche durch Begeisterung zugleich Kraft mitteilt, da das Gesetz die Schritte nur leitet, nicht auch beflügelt, und den Mut mehr daniederschlägt, als erhebt.“[1]) So leitet also von der Psychologie und Ästhetik eine Brücke zur Ethik, und zwar zu jenem Humanitätsideal, das die Ausbildung der natürlichen Individualität zur weitesten Fülle bedeutet, das aus der allgemeinen Verschiedenheit doch Einheit im Ganzen erzeugt und das nach seiner Auffassung auch das eigentliche Hauptthema in Goethes Dichtung bildet.[2]).

Wie er selbst sich Inhalt und Wirkung dieser letzten und höchsten Idee dachte, hat er in einem wenig gekannten, skizzenhaften Aufsatz des Jahres 1798 „Der Geist der Menschheit“ in komprimiertester Form entwickelt. Die Einzelheiten gehören nicht in diesen Zusammenhang. Aber Kant gegenüber bleibt seine Stellung dieselbe. Der moralische Wert und die Gesinnung machen zwar die Würde des Menschen aus; aber sie bedeuten doch nur einen Teil unseres Wesens, sie erschöpfen noch nicht die Totalität des Menschheitsideales; denn die Bildung der Menschheit kann eben nicht als bloss moralische aufgefasst werden.[3]) „Diese wahrhaft idealische Bildung ist es, sagt er in der gleichzeitigen Rezension der »Agnes von Lilien«, die noch über die moralische hinausgeht.“[4]) Der ideale Charakter ist ein Kunstwerk. Und als die beiden Typen dieses Kunstwerkes werden wieder Schönheit und Erhabenheit (oder Anmut und Würde) genannt. Hier aber tritt nun der Gedanke hervor, dass in dem edler gebildeten, nicht bloss sittlichen Menschen beide Arten der Sittlichkeit eigentlich in einander aufgehen: „Die beiden hier angeführten Arten der Sittlichkeit setzen sich nur dann eigentlich gegeneinander ab, wenn jede nicht mehr vollkommen rein ist, die schöne zu einer bloss pathologischen Zartheit des Gefühls herabsinkt, die erhabene in Strenge und Rauhigkeit ausartet; in ihrer echten Gestalt hingegen nähern sie sich unaufhörlich einander, und gehen nach Massgabe der Lagen und Stimmungen gegenseitig

[1]) W. W. II, 118.
[2]) W. W. II, 272 f.
[3]) W. W. II, 326.
[4]) W. W. II, 343.

in einander über."[1]) Als Repräsentanten jener Extreme drängen sich uns Woldemar und Kant auf. —

Aus dieser entwickelungsgeschichtlichen Skizze ergiebt sich Humboldts systematische Stellung zur Kantischen Ethik von selbst. Alle wesentlichen Gesichtspunkte stehen bis 1798 fest; seitdem erfolgt allmählich die Wendung zu der Ideenlehre, die halb metaphysisch, halb psychologisch verankert ist. Das Problem der Verflochtenheit des Individuums in die Weltbegebenheiten, das Geheimnis, wie die vergängliche Einzelexistenz mit der ewigen Idee verbunden ist, wird nun das ethische Hauptproblem. Aber eine ethische Grundtatsache bleibt in allen Perioden seines Denkens gleich fest, wenn er ihr auch nicht in der Kantischen Schulsprache Ausdruck gegeben hat, von der er sich überhaupt relativ weiter entfernt, als Schiller.[2]) Wieder ist es dies, dass Kant die Philosophie in den Tiefen der menschlichen Brust isolierte: in Kants eigener Formel: die Lehre vom intelligiblen Charakter. Der volle Gedanke, der dahinter lebt, ist doch der, dass aller Wert des Menschen aus den Tiefen seines eigentlichen Selbst stammt, aus jener letzten Sphäre, die von Raum und Zeit nicht berührbar und nicht an sie verlierbar ist, aus einem wurzelhaften metaphysischen Reich, wo das Taghelle des Bewusstseins sich verliert in das Schweigen des Weltzusammenhanges. Es ist die Eigenart von Kants ethischem Erleben, dass für ihn die sinnliche und triebhafte Seite seiner selbst nicht innig mit diesen Wurzeln zusammenhing, sondern dass er sie in einem Gegensatz zu seinem Selbst fühlte und daher das Ich in eine Dualität zerriss. Anders lebten und erlebten Renaissancegeister, wie Goethe, Herder, Humboldt, selbst Schiller. Deshalb verwandelt sich ihnen jener Dualismus mehr oder weniger in einen naturalistisch-mystischen Monismus: *πάντα θεῖα, ἀνθρώπινα πάντα.* Der Ansatzpunkt aber blieb derselbe: das Ich, das mit sich selbst allein ist, das in seinen ethischen Erfahrungen und in seinem Handeln sich selbst erst entdeckt und darin zugleich den höchsten, eigentlichen Wert der Welt erfährt. Einen intelligiblen Charakter in diesem Sinne musste auch Humboldt kennen (vgl. oben). Schon 1795 spricht er von dem geheimen Leben und der inneren Kraft jedes Wesens, „von welcher

---

[1]) Im gleichen Jahre 1798 findet sich die Zweitypentheorie noch einmal in den Briefen an Jacobi, S. 63.

[2]) Leitzmann, S. 24/5.

seine sichtbaren Veränderungen nur unvollkommene und vorübergehende Erscheinungen sind, und auf deren unmittelbarem und insofern unerkanntem Wirken dasjenige beruht, was wir Schicksal nennen".[1]) Immer mehr fand er in diesem Unerkennbaren das eigentliche Lebensprinzip, den Quell aller Kraft und Selbsttätigkeit. Und zwar ist er von früh an Identitätsphilosoph genug, um in ihm sowohl den eigentlichen plastischen, organischen Bildungstrieb, als auch den geistigen Trieb, der die „innere Geistesform" ausmacht, zu suchen. Und andererseits bedeutet ihm die Individualität so wenig eine metaphysische Negation, dass er zugleich den „Grundtrieb der Individualität" bis in diese Tiefen verlegt.[2]) Bei aller Analyse bleibt doch „eine unbekannte Grösse" zurück: „die primitive Kraft, das ursprüngliche Ich, die mit dem Leben zugleich gegebene Persönlichkeit. Auf ihr beruht die Freiheit des Menschen, und sie ist daher sein eigentlicher Charakter".[3]) „Der Mensch ist mehr und noch etwas anderes, als alle seine Reden und Handlungen und selbst als alle seine Empfindungen und Gedanken; und wie genau man auch ein Individuum kennen mag, so versteht man immer nur einzelne seiner Äusserungen und leistet sich niemals ein Genüge, wenn man nunmehr alles zusammennehmen, dasjenige, was es eigentlich ist, und dies auf einmal aussprechen will. . . . Und dies führt notwendig auf eine innere und ursprüngliche Kraft in ihm, die sein eigentliches Ich, seinen wahren Charakter ausmacht und der wir uns wohl nähern können, die wir aber nie ganz zu enthüllen hoffen dürfen."[4])

Humboldt ist echter Kantianer, sofern er diese Selbsttätigkeit als Quell des sittlich Wertvollen bezeichnet. Er entfernt sich aber in doppelter Weise von ihm. Einmal, insofern er dieses schon bei Kant die Brücke zur Metaphysik bildende Faktum metaphysisch breiter ausdeutet als Kant. Was durch die Naturphilosophie der Horenaufsätze bereits vorgebildet ist, dass nämlich für Humboldt Natur und Geist eine unlösbare Einheit bedeuten, was ihm in der Sierra Morena als dichterische Intuition vorschwebt, wird seit

---

[1]) Leitzmann, S. 77. An Jacobi, S. 61. 65.

[2]) Individualität folgt also für ihn nicht aus der blossen Differenzierung in Zeit und Raum, so wenig wie für Leibniz. Über Kants Individualismus vgl. Simmel, Kant, 16. Vorlesung.

[3]) W. W. II, 90.

[4]) W. W. II, 88 f.

1806 zur ausgesprochenen Identitätsphilosophie. Der schöpferische Grundtrieb der Individualität ist für ihn in dieser Epoche etwas Unendliches, das sich in der Erscheinung nie rein und ganz offenbaren kann.[1]) Ganz ebenso sah ja Fichte in der Individualität die inadäquate Erscheinungsform des Absoluten. Aber er folgt ihm und Schelling noch weiter, wenn er diese Individualität geradezu eine selbsttätige Idee nennt, wenn er in diesem Lebensprinzip Freiheit und Notwendigkeit zusammenfallen oder vielmehr in einer dritten höheren Idee untergehen lässt, und er folgt rein Schellingschen Bahnen, wenn er als ihren Inhalt die kämpfende Sehnsucht bezeichnet, deren unendlicher Trieb sich in drei analogen Bildungen: dem Organismus, dem Kunstwerk und der Persönlichkeitsform offenbart. Dieses innere Lebensprinzip, das im Sinne der Identitätsphilosophie psychophysisch wirksam gedacht werden muss, ist es ja auch, das Humboldt in seinem Hauptwerke immer wieder als den eigentlich spracherzeugenden Faktor betont. Damit also verlassen wir die Kantischen Bahnen und betreten den Boden nachkantischer Spekulation, mit der sich bereits die ersten Wirkungen der indischen Renaissance verbinden, und von der hier nicht ausführlicher zu reden ist.[2])

Aber fast noch charakteristischer ist die zweite Abweichung: Humboldt bleibt in seinem ethischen Ideal nicht bei der rigorosen Betonung der Selbsttätigkeit und ihrer Isolierung vom empirischen Stoff stehen, sondern, gerade weil er sich diese Selbsttätigkeit immer individuell gerichtet denkt, fordert er, dass sie sich soviel Welt als möglich assimiliere. Zum sittlichen Wert der individuell-einseitigen Selbsttätigkeit gehört es also, dass sie Empfänglichkeit besitzt und übt, um sich über ihre Schranken hinaus zur menschlichen Universalität zu bilden, ganz wie das Kunstwerk, nach Moritzscher Theorie, im kleinen das Universum und seine Harmonie widerspiegelt. Deshalb ist für Humboldt das Nicht-Ich ethisch nicht indifferent, sondern ganz wie Fichte sieht er darin den eigentlichen Übungsstoff unserer Kräfte.[3]) Wo Kant ängstlich, fast mönchisch, negiert und abschneidet, dringt Humboldt auf volle Durchdringung. Deshalb wird er zum Apostel der Humanität neben Herder, Schiller, Goethe und dem Jenaer Fichte.

---

[1]) W. W. III, 204 und 365*.

[2]) Vgl. Leitzmann, S. 18.

[3]) W. W. I, 283.

Wenn er von Schillers Dichtergeist sagen konnte, dass er Kant und Goethe verknüpfe, weil er die Selbsttätigkeit der Idee mit der Empfänglichkeit für den Stoff vereine,[1]) so gilt dasselbe von seiner Ethik: sie verbindet Kant und die Griechen in einem universalistischen Geiste. Deshalb trägt sie, besonders in seinen jungen Jahren, einen eudämonistischen Zug, als er das Beruhen in einem objektiven Lebensinhalte noch mit dem Namen Glück identifizierte; später behauptete er, dass es auf Glück nicht ankomme:

> „Aus des Busens Tiefe strömt Gedeihen
> Der festen Duldung und entschlossner Tat.
> Nicht Schmerz ist Unglück, Glück nicht immer Freude;
> Wer sein Geschick erfüllt, dem lächeln beide.“ (1808.)

Wie es natürlich ist, zeigt er im Alter deutliche Spuren von Abschliessung und Resignation, ohne dass darum der humanistische Gedanke widerrufen würde. Besonders in den Briefen an Charlotte Diede tritt dieser stoische Zug hervor, wie sie auch eine starke Wendung zu christlich-religiösen Ideen hervorkehren. Es ist in Wahrheit der uralte ethische Typus der Stoa, nichts, was man mit methodischem Grunde ausdrücklich auf Kant zurückführen könnte.[2]) Diesem gegenüber bleibt vielmehr seine Stellung bis an sein Lebensende unverändert. Das bezeugt uns ein Brief, den er noch zwei Monate vor seinem Tode an die Freundin schrieb und mit dem wir daher auch diesen Überblick über seine Ethik abschliessen dürfen: „Die Pflichtmässigkeit ist nicht der Endpunkt der Moralität, vielmehr nur ihre unerlässliche Grundlage. Das Höchste ist der sittlich-schöne Charakter, der durch die Ehrfurcht vor dem Heiligen, den edlen Widerwillen gegen alles Unreine, Unzarte und Unfeine, und durch die tief empfundene Liebe zum rein Guten und Wahren gebildet wird“.[3])

---

[1]) Leitzmann, S. 197.

[2]) Gegen R. Haym, S. 613.

[3]) Ausgabe der Univ.-Bibl., S. 587. Weitere auf Kant bezügliche Stellen das. S. 131. 190. 233. 267. 483. — Es ist hier ein nicht genau datierbares Fragment „Über das Verhältnis der Religion und der Poesie zu der sittlichen Bildung“ zu erwähnen, das Alex. v. Humboldt in der Vorrede zu der Sammlung der Sonette seines Bruders, Berlin 1853, mitteilt. Es soll vor 1824 niedergeschrieben sein; doch wohl kaum viel früher, da es eine weit höhere Schätzung der Religion in ihrem Einfluss auf die Sittlichkeit zeigt, als Humboldt selbst in seinen mittleren Jahren besass, und da es ganz an den Brief an Charl. Diede vom 21. Mai 1825 anklingt. Hier ist sein Standpunkt näher präcisiert, als an den meisten anderen

III.

Humboldts Kantstudium darf nicht nur insofern für intensiver gelten als das Schillers, weil er ihm mehrere Jahre hindurch wiederholt ganze Zeitabschnitte widmete, sondern auch deshalb, weil er mit der Kritik der reinen Vernunft begann, während Schiller von der Kritik der Urteilskraft und der Sittenlehre ausgegangen zu sein scheint.[1]) Wir wissen aber, dass von vornherein der Trieb nach der Ganzheit der menschlichen Natur in ihm lag, dass ihm Plato ein Führer wurde, das Physische moralisch zu deuten, und dass er gerade diese These der Aufklärungsphilosophie mit Enthusiasmus aufgriff: im Ästhetischen liegt die Brücke von den unteren Seelenkräften des Menschen zu den oberen.

Diese Lehre hatte ihren Ursprung in der Leibnizischen Philosophie: die Vollkommenheit der Seelenmonade wächst, je aktiver sie wird, d. h. je mehr Vorstellungen sie hat. Nun ist die Kunst ein Mittel, unsere Vorstellungstätigkeit zu bereichern und ihre Energie intensiver zu gestalten. Also ist sie auch eine Vorstufe zur moralischen Vollkommenheit in dem Sinne, wie sie die Aufklärungsethik fasste. Diesen Gedanken hatte Sulzer in zahllosen Aufsätzen und Artikeln immer wieder entwickelt, Mendelssohn und Engel bewegten sich in gleicher Linie, und so stieg die anfangs noch von Baumgarten und Meier geringgeschätzte verworrene ästhetische Erkenntnis immer höher, löste sie sich immer energischer von der unteren Seelenkraft, der bloss sinnlichen, ab, um schliesslich ein eigenes Zwischenreich und ein eigenes Seelenvermögen, das des Gefühls, für sich in Anspruch zu nehmen. Dazu kam der an Shaftesbury anknüpfende Ästheticismus der Engländer, dessen Kraft in dem wallenden Untergrunde eines sinnenfreudigen Lebensgefühls liegt. Sein metaphysischer Ausdruck wirkt in Herder, Goethe, K. Ph. Moritz u. a. fort, sein Geist aber nicht minder in Winckelmanns plastischer Art zu sehen:

Stellen: Vollendete Sittlichkeit ist erst da, wo sie in die Gesinnung übergegangen ist; also darf sie auch nicht auf blossen Gefühlen, sondern muss auf Grundsätzen beruhen, die ihrerseits wieder zur Empfindung geworden sind. Soll die Poesie auf die Moralität einwirken, so muss eine doppelte Grundlage bereits vorhanden sein: ein Mass von sittlich-religiöser Gesinnung (erläutert an Shakespeares Macbeth) und ein umfassenderes Mass von Kenntnissen. Hier also liegt die Idee einer ethischen Stufenordnung im Hintergrunde, der wir auch bei Fichte und Hegel begegnen.

[1]) Leitzmann, 331 f.

in ihm erschloss sich ein neuer Sinn für das, was Platos Sehorgan ausmachte: für die Zeichen des Geistigen im Körperlichen, die Chiffreschrift der Natur. Der künstlerische Faktor trat mächtig in das Triebwerk des geistigen Lebens ein. So bewertete man das Ästhetische, ehe Kant ihm von seinem neu gewonnenen Standpunkte Aufmerksamkeit schenkte. Die Stufe war erreicht, ehe man sie in Kantischen Formeln aussprach. Als glänzendstes Denkmal dafür haben wir Schillers „Künstler“, dem wir nun aber ein aus dem gleichen Jahre stammendes Dokument von Humboldt, den Aufsatz „Über Religion“, an die Seite stellen dürfen. Vom sinnlichen Zustande „bis zur moralischen Bildung ist eine unüberspringbare Kluft, zu welcher nur die ästhetische den Übergang bahnen kann“.[1]) „Ausbildung und Verfeinerung muss das bloss sinnliche Gefühl erhalten durch das Ästhetische.“[2]) Und an Forster schreibt er gleichzeitig von dem ästhetischen Sinn als dem „Mittler zwischen dem sterblichen Blick und der unsterblichen Uridee“.[3])

Von solchen Gesichtspunkten aus musste natürlich Kants K. d. U. bei ihrem Erscheinen den tiefsten Eindruck auf Humboldt machen; denn hier war das alte Problem in die neue Beleuchtung gerückt: wie gewinnen wir den Zusammenhang zwischen der Erscheinungswelt und dem intelligiblen Reich? In der Tat sind 1792 in den Stellen, die Humboldt wörtlich oder umgearbeitet aus dem genannten Aufsatz in seine politische Schrift übernahm, die früheren Platozitate durch Verweisungen auf Kants K. d. U. ersetzt.[4]) An keiner anderen Stelle geht Humboldt so auf die Einzelheiten Kantischer Philosophie ein; ein Beweis, wie tief ihn gerade die dritte Kritik beschäftigte, und es scheint mir ebenso nur ein weiterer Beleg dieses zentralen Interesses, wenn er gerade an ihr auch nach dem dritten Kantstudium „eine gewisse Flüchtigkeit“ zu bemerken glaubte. Auf diesem Gebiet nämlich strömten ihm eigene Ideen in Fülle zu, und er fühlte sich berufen, zu Kant Stellung zu nehmen, ihn zu ergänzen und fortzubilden.

Daher würde nur eine Zusammenfassung all seiner systematischen und verstreuten Äusserungen über das Schöne sein Verhältnis zu Kants Ästhetik erschöpfen. Dies aber kann hier nicht

---

1) W. W. I, 63.
2) W. W. I, 58.
3) An Forster, S. 285.
4) Vgl. W. W. I, 166 ff. mit 57 ff.

unsere Aufgabe sein; auch gewinnen wir mehr, wenn wir zunächst die drei Hauptberührungspunkte mit aller Schärfe hervorheben. Im Zentrum nämlich stehen die drei Fragen:

1. Giebt es eine objektive oder nur eine subjektive Ästhetik?

2. In welchem Sinne ist das Schöne symbolischer Ausdruck von Ideen?

3. In welchem Sinne kommt der Kunst eine ethische Bedeutung zu?

1. Es mag uns überraschen, dass das erstgenannte Problem den frühesten Nachfolgern Kants auf dem Gebiete der Ästhetik so brennend erschien. Wir sind heute im allgemeinen dahin erzogen, bei dem irrationalen Phänomen des „ästhetischen Erlebnisses" als einem letzten stehen zu bleiben, das durch keine metaphysische Ausdeutung eigentlich aufgehellt werden kann. Kant aber hatte immer noch mit dem alten Glauben zu kämpfen, dass das Ästhetische eine besondere (verworrene) Art der Erkenntnis sei, also vom Gegenstand aus bestimmt werden könne. Der produktive Künstler fand nun bei Kant insofern keine rechte Stütze, weil er sich immer nur auf die geheimnisvolle, in Begriffen nicht fassbare Fähigkeit hingewiesen sah, als Natur der Kunst die Regel zu geben; und der Kritiker nicht, weil Kant erklärte, dass das spezifisch Schöne nicht in Begriffe auflösbar sei, und daher ein objektives Prinzip des Geschmacks ablehnte. Geschmack bedeutete für ihn eine gewisse, subjektiv zweckmässige Stimmung der Erkenntnisvermögen, aus der immer nur einzelne Reflexionsurteile, nie allgemeine Erkenntnisurteile hervorgingen. Das Grossartige dieses Kantischen Verzichts wurde weder von Schiller noch von Körner sogleich erkannt; sie suchten eine objektive Ästhetik und spannen die Fäden zum Metaphysischen fort, die Kant in der Dialektik der K. d. U. nicht ohne kritische Reserve leicht angesponnen hatte. Noch in „Anmut und Würde" klingen die Grundgedanken des nicht zur Ausführung gelangten Kalliasdialogs nach. Später erkannte Schiller deutlich, dass über eine subjektive Ästhetik von Kantischen Voraussetzungen aus nicht hinauszukommen wäre.

In dieses Suchen und Disputieren trat nun Humboldt auch ein, und zwar zuerst in brieflichen Auseinandersetzungen mit Körner, während Schillers ästhetische Wege ihm bis zum persönlichen Zusammenleben in Jena 1794 nur indirekt bekannt wurden. Seine eigene Stellung lässt sich mit voller Schärfe bestimmen: es

handelt sich um einen Vermittelungsversuch, den wohl auch Kant nicht unbedingt abgelehnt hätte, da er ja das scheinbar Objektive des Ästhetischen sachlich und methodisch wiederholt durchaus anerkennt.[1]) Die Exposition (metaphysische Deduktion) der ästhetischen Urteile nach den vier Kategorien in den §§ 1—22 nimmt Humboldt als unwiderleglich an. Das Urteil über das Schöne ist für ihn: a) unabhängig von Interesse und weder mit dem Angenehmen noch mit dem „Reiz" identisch; b) sofern es rein ist, unabhängig vom Erkenntnisbegriff; c) Ausdruck einer nicht objektiven, aber subjektiven Zweckmässigkeit des Gegenstandes, und d) ein notwendiges Urteil.[2]) Ganz Kantisch definiert er einmal: „Schönheit ist das allgemeine, notwendige, reine Wohlgefallen an einem Gegenstand ohne Begriff."[3]) Sein eigenes Weiterdenken aber heftet sich unmittelbar an die Formulierung der transscendentalen Deduktion im § 35 der Kritik. Selbstverständlich will er nicht den subjektiven Ausgangspunkt verlassen: „Ich gehe schlechterdings hierin den Kantischen Weg und fange daher nicht von den Gegenständen an, die man schön nennt, sondern von der Vorstellung der Schönheit, welche durch diese hervorgebracht wird."[4]) Aber über diese bloss subjektive Betrachtungsweise lässt sich hinausgehen: „Es muss, meiner Überzeugung nach, notwendig einen Weg geben von der Bestimmung der Schönheit durch subjektive Merkmale zur Bestimmung derselben durch objektive."[5]) Wenn nämlich das Gefühl der Schönheit dadurch entsteht, dass die Einbildungskraft in ihrer Freiheit mit der Gesetzmässigkeit des Verstandes übereinstimmt, so müssen sich doch diejenigen Kategorien des Verstandes bestimmen lassen, deren „Regewerdung" der schöne Gegenstand veranlasst hat. In ihnen besässe man dann gleichsam die objektiven Begleitqualitäten der schönen Gegen-

[1]) K. d. U. (1. Aufl.), S. 18. 20. 131. 136. 237 f.

[2]) An Körner, S. 23. Beispiele für a): u. a. W. W. I, 356. 359. 362. II, 228. 230. 328. — Für b): W. W. I, 170. II, 129. 231. 236 f. — Über c) vgl. oben sub 2) H.s Symbolismus. — Für d): W. W. I, 403. Allgemeingiltigkeit fasst H. nicht so streng wie Kant. Vgl. W. W. II, 225. — Über das Problem des Erhabenen hat sich Humboldt nur im Zusammenhang mit der Ethik geäussert. Anfangs folgte er auch hierin ganz Kant (vgl. W. W. I, 170); später hielt er diese Burkesche Unterscheidung für sekundär (vgl. W. W. II, 141).

[3]) W. W. I, 259.

[4]) An Körner, S. 21, vgl. S. 30.

[5]) Das., S. 23.

stände. Daher formuliert Humboldt nun sein Problem: „Wie muss der Gegenstand beschaffen sein, bei welchem der Geschmack den Ausspruch tun soll, dass jene Übereinstimmung vorhanden ist?“[1]) Und er antwortet: Er muss die Form des Verstandes sinnlich gleichsam an sich tragen. Die Form des Verstandes aber ist ausgeprägt in den Kategorien. Das Schöne ist das Zusammentreffen (Einssein) der Kategorien oder Verstandesform mit der Erscheinung: die unsinnliche Form verwandelt sich voll und ganz in die sinnlich erscheinende Gestalt.

Man sieht: nicht auf eigentliche Vernunftideen, sondern auf die Verstandeskategorien führt Humboldt in diesen ästhetischen Präliminarien das Schöne zurück.[2]) Einen anderen Weg hatte Körner eingeschlagen: er hatte dadurch eine objektive Begründung der Ästhetik erhofft, dass er die Merkmale der als schön bezeichneten Gegenstände zusammenfasste. Aus dieser induktiven Methode hatte sich ihm dann als „Prinzip“ der Schönheit ein Zustand des Gleichgewichts ergeben. Dagegen wendet Humboldt, ohne den dogmatisch-objektiven Weg selbst anzugreifen, nur die Frage ein, ob dieser Zustand des Gleichgewichts ausschliesslich dem Schönen und nicht auch dem Vollkommenen zukomme.[3]) Dasselbe Bedenken aber hatte Körner gegen Humboldts Theorie aufgeworfen. Er meinte, dass seine Unterscheidung des Charakteristischen (als des associativ an das Unsinnliche Erinnernden) vom Schönen (als der Übereinstimmung von Verstandesform und Erscheinung) dahin führe, das Schöne mit dem Vollkommenen zu verwechseln und einen willkürlichen Sinn in die Erscheinungen der Sinnenwelt zu legen.[4]) Davor schützt aber nach Humboldts Auffassung schon die Betonung des Sinnlichen: das Schöne unterscheidet sich prinzipiell vom Vollkommenen dadurch, dass das letztere immer eine unsinnliche Beziehung, das erstere immer eine sinnliche Darstellung in der Erscheinung durch die Einbildungskraft bedeutet.[5])

Nicht mit Unrecht bemerkt Humboldt, dass schliesslich der ganze Streitfall auf ein, infolge verschiedener Veranlagung, divergierendes Interesse hinauslaufe: Körner halte sich an die objek-

---

[1]) Das., S. 24.
[2]) Das., S. 30.
[3]) Leitzmann, S. 176.
[4]) An Körner, S. 29.
[5]) An Körner, S. 25.

tive Seite des Schönen, weil ihn die Technik der Kunst interessiere; er selbst an die subjektive, weil, wie in allem, auch hier das psychologische Interesse und der Trieb nach voller Kenntnis des Menschen ihn leite.[1]) Aus diesem Grunde ist er denn auch in seinen späteren Schriften auf dem Boden der subjektiven Ästhetik im Kantischen Sinne stehen geblieben. In seiner Abhandlung über „Hermann und Dorothea“, die wir hier als Hauptquelle seiner ästhetischen Ansichten heranziehen, finden sich zahllose Stellen dieses Sinnes.[2]) Hier, wo es sich um die Einteilung der Dichtungsarten aus inneren Prinzipien heraus handelt, empfängt der Grundgedanke noch eine besondere psychologische Wendung: die dichterische Einbildungskraft bearbeitet nur Zustände, die sie in dem Gemüte bereits vorfindet; in ihnen sind also die besonderen Dichtungsarten bereits vorgebildet. Oder richtiger gesagt: sie findet den Zustand nicht vor, sondern erzeugt ihn, aber doch indem sie der besonderen Natur des Gemütes folgt, mit dem sie ja von Art und Ursprung innigst verwandt ist.[3]) Natürlich kommt es ihm auch hier darauf an, zuletzt zu einer objektiven Definition der einzelnen Dichtungsart vorzudringen. Diese jedoch ist, wie er wiederholt betont, nicht erreichbar, ohne dass man ihre spezielle subjektive Wirkung mit aufnimmt.[4])

2. Sobald der subjektive Ausgangspunkt festgestellt ist, kann das ästhetische Problem des Symbolischen nicht mehr auf metaphysisch-transscendentem Wege gelöst werden, sondern es bedarf besonderer Zurüstungen, mit denen Schiller und Humboldt gleich viel Mühe gehabt haben, während diese Frage für Herders Dogmatismus kaum zum Problem wurde.[5]) Schon Kant empfand ja die hier vorliegende Schwierigkeit. An der Stelle der K. d. U., wo er sich am meisten von der Schulsprache loslöst, bezeichnet er das Schöne allgemein als den Ausdruck ästhetischer Ideen.[6]) Hier erheben sich sogleich die beiden Fragen nach dem Wie? und dem Was? dieses Ausdrucks.

---

[1]) An Körner, S. 22. 1803 an Goethe, S. 187: „Beide, Technik und Metaphysik müssen freilich zuletzt in eins zusammenfallen.“

[2]) W. W. II, 127. 131—133. 137. 151*. 226 f. 237. 241. 245. 251. 283. 318.

[3]) Vgl. W. W. II, S. 237 u. 247 mit 258.

[4]) W. W. II, 133. 226. 241. 252. 318.

[5]) Vgl. m. Kritik des Buches v. Günther Jacoby: Herders und Kants Ästhetik i. „Archiv für die gesamte Psychologie“, Bd. X.

[6]) K. d. U., S. 204.

a) Mit der ersten rühren wir an den tiefsinnigsten Punkt des ganzen Problemgebietes. Kant definiert: „Unter einer ästhetischen Idee verstehe ich diejenige Vorstellung der Einbildungskraft, die viel zu denken veranlasst, ohne dass ihr doch irgend ein bestimmter Gedanke, d. i. Begriff, adäquat sein kann, die folglich keine Sprache völlig erreicht und verständlich machen kann."[1]) Ihr Gegenstück (Pendant, nicht Gegenteil!) ist die Vernunftidee: „Eine ästhetische Idee kann keine Erkenntnis werden, weil sie eine Anschauung (der Einbildungskraft) ist, der niemals ein Begriff adäquat gefunden werden kann. Eine Vernunftidee kann nie Erkenntnis werden, weil sie einen Begriff (vom Übersinnlichen) enthält, dem niemals eine Anschauung angemessen gegeben werden kann."[2]) Wenn wir uns den letzten, der K. d. r. V.[3]) entlehnten Satz in seiner Bedeutung entwickeln, so dringen wir damit in die tiefsten Motive der Schiller-Humboldtschen Philosophie ein. Die eigentliche Idee ist undarstellbar, sie ist transscendent, der eigentlichen Erkenntnis verschlossen: kein „Schema" fasst sie, um sie unserer Erkenntnis darzubieten. Wie, wenn nun diese Idee symbolisch darstellbar wäre, wenn sie einginge in eine Anschauung der produktiven Einbildungskraft, die zwar in keinen Begriff gefasst werden kann, aber eine „Welt" (Totalität) des Erlebens rege macht? — Wir sehen hier noch ab von der Frage des „Was?", von der Frage, ob es wirklich die höchsten „Vernunftideen" sind, die sich in solchen „ästhetischen" Ideen ausprägen, und fragen zunächst nach der bloss formalen Beschaffenheit der letzteren. Eine solche ästhetische Idee stellt immer ein Individuum dar; in und mit diesem Individuum aber das Ideal.[4]) Nicht als blosse Normalidee, (wie Raphael Mengs unter dem Einfluss der Batteuxschen Nachahmungslehre behauptet hatte), die das Typische und Gattungsmässige des naturhaften Objektes wiedergiebt; diese ist „nicht

---

[1]) K. d. U., S. 192 ff. In diesem Begriff laufen alle wichtigen Linien der vorkantischen Ästhetik, wie man sieht, zusammen. Das Unausschöpfbare, Totale des ästhetischen Zustandes hatten in der Sprache ihrer Begriffswelt Dubos, Sulzer, Diderot, Hemsterhuis, Winckelmann, Herder, Moritz in gleicher Weise betont. All dies Irrationale deckt Kant mit seinem Begriff der ästhetischen Idee.

[2]) K. d. U., S. 240.

[3]) Über die Rolle, die die symbolisch-anthropomorphe Ideenerkenntnis schon in der theoretischen Philosophie spielt, vgl. K. Oesterreich, Kant und die Metaphysik. 1906. S. 104 ff.

[4]) K. d. U., S. 54 f.

das ganze Urbild der Schönheit"; sondern jene ästhetische Idee erhebt die Natur über sich selbst, wie Winckelmann es zuerst empfunden hatte, sie „idealisiert". In beiden Fällen handelt es sich natürlich nicht mehr um das rein ästhetische Urteil im abstraktesten Sinne, sondern um die von Begriffen bereits beeinflusste Schönheit. Diesen ganzen Gedankengang eignet sich Humboldt unverkürzt an. Die Beschränkung auf die Verstandesform, die uns in der Korrespondenz mit Körner entgegentrat, fällt zu gunsten der Vernunftidee dahin.[1] Die Vernunft leiht ihren Ideen Symbole von der Phantasie.[2] Besonders der zweite Horenaufsatz beruht auf dem Winckelmannschen Gedanken, dass es gerade dem griechischen Künstler gelang, „das Ideal selbst zu einem Individuum zu machen."[3] Die produktive Einbildungskraft erhebt sich über die blosse Erfahrung und ihre Erkenntnisfunktion in ein idealisches Gebiet; sie ist es, die „allen zufälligen Überfluss und alle zufällige Schranken von ihrem Gegenstand absondert und das Unendliche der Vernunft in ebenso bestimmte Formen einkleidet, als sonst nur die zufällige und beschränkte Geburt der Zeit, das wirkliche Individuum, zeigt". So spiegelt sich dann in der Natur der Charakter reiner, idealischer Menschheit überhaupt. Und dasselbe ist es, was ihn an „Hermann und Dorothea" so unendlich anzieht, dass es dem Dichter gelungen ist, „durch ein Individuum einer Idee

---

[1] Kant, K. d. U., S. 54. „Ideal bedeutet die Vorstellung eines einzelnen als einer Idee adäquaten Wesens." Humboldt W. W. II, 138: „Wir nennen ein Ideal die Darstellung einer Idee in einem Individuum." — E. Kühnemann, Kants und Schillers Begründung der Ästhetik, S. 48 hat mit Recht darauf hingewiesen, dass dieses Schwanken zwischen der Verstandeskategorie und der Vernunftidee als dem in der Darstellung Symbolisierten bei Kant selbst vorliegt, aber zu gunsten der letzteren zu entscheiden ist. — Deshalb muss ich mich entschieden gegen die Behauptung O. Harnacks, die klassische Ästhetik der Deutschen, S. 145 f. wenden, dass Humboldt eine Erhöhung der Natur durch den Künstler abgewiesen habe. Er hat vielmehr den Begriff des „Idealisierens" ganz so in den Vordergrund gestellt und so weit gefasst, wie Winckelmann und Kant, freilich ohne Abzug an der poetischen Wahrheit und sinnlichen Klarheit. Die Behandlung Humboldts in Harnacks verdienstlichem Werke bedürfte heute überhaupt der Revision. Vgl. besonders W. W. I, S. 405: Die selbsttätige Einbildungskraft erhält ihr Produkt „durchaus individuell und doch ganz und gar idealisch, gleichsam in der Mitte zwischen der Natur und der Idee schwebend." Auch W. W. III, 146.

[2] W. W. I, 295.

[3] W. W. I, 336.

Genüge zu leisten".[1]) So „hebt er die Natur aus den Schranken der Wirklichkeit empor und führt sie in das Land der Ideen hinüber, schafft er seine Individuen in Ideale um".[2]) Der Stoff des ganzen Gedichtes scheint ihm nichts anderes als die fortschreitende Veredlung unseres Geschlechts, diese nun aber, echt künstlerisch, „dargestellt in einer einzelnen Begebenheit".[3])

Hier also erscheint die Kunst als Mittlerin des Unendlichen und Endlichen, wie überhaupt die von R. Sommer treffend hervorgehobene Dualität der ästhetischen Begriffswelt jedesmal in einer höheren, eben künstlerischen Synthese verklingt. Ihre Funktion ist es, das allgemeine Gesetz in einem einzelnen Fall darzustellen, an ihm die Totalität einer Welt rege zu machen, oder, nach der alten ästhetischen Formel, Einheit in der Mannigfaltigkeit zu zeigen.[4]) Sie zeigt dies alles aber nach Kants Forderung so, dass sie trotz ihrer Regelhaftigkeit doch freie Natur scheint. Gegen diese Ansicht Kants, die er anfangs übernahm, hat sich Humboldt später aus hier nicht zu erörternden Gründen erklärt.[5]) Der Übergang vom Individuellen zum Idealen aber blieb ihm für alle Zeiten ein universales, ja das Problem. (Vgl. oben unter I, 2.) Später begegnete es ihm wieder in der Aufgabe des Geschichtschreibers, die Reinheit der Idee mit der Individualität der Wirklichkeit zu verbinden. Es blieb ihm das Wesen der Kunst auf allen ihren Gebieten, „die Wirklichkeit, so rein und so treu als möglich zum Symbol der Unendlichkeit zu machen". Denn „die Einfachheit der Idee lässt sich, ähnlich einem vielseitig geschliffenen Spiegel, einmal nur in der Vielfachheit der Erscheinungen erkennen". Wir verzichten aber darauf, diese späteren Dokumente im vorliegenden Zusammenhang weiter zu verfolgen, weil in ihnen der Einfluss Schellings weit

---

[1]) W. W. II, 125.

[2]) W. W. II, 132.

[3]) W. W. II, 278. Rickert hat in seiner logischen Theorie die Tatsache zu wenig berücksichtigt, dass die Immanenz des Allgemeinen im Individuellen, auch auf dem Gebiete der Erkenntnis, immer nur ästhetisch fassbar wird.

[4]) Vgl. Leitzmann, S. 79 und durchgehends. Es sei hier wieder auf Sulzer (z. B. Vermischte Schriften I, S. 23 ff.), Hemsterhuis, u. a. verwiesen, die diesen subjektiven Vollkommenheitsbegriff (cf. Sommer) in der Fortbildung Baumgartenscher Lehren vertreten.

[5]) Vgl. W. W. I, 361. 363 mit III, 146. Ein Beispiel dafür, wie Kants Ästhetik bei ihm durch die Schellings abgelöst wird. Vgl. dessen W. W. III, 622.

mächtiger hervortritt, als Kants Gedanken, von dem naturgemäss nichts Neues aufgenommen ist.[1])

b) Wenn nun aber auch die konkrete künstlerische Darstellung eine Fülle von Ideen in uns anspielt, so bleibt immer noch die Frage, welche Ideen in dem Schönen symbolisiert sind und ob sie zu den eigentlichen Vernunftideen, speziell zu dem Sittlichen, in notwendiger innerer Beziehung stehen. Diese Frage ist eigentlich nur durch einen Sprung ins Metaphysische zu lösen. Deshalb behandelt sie Kant mit besonderer Vorsicht. Gerade wegen dieser ernsten und tiefen Beziehung zum Metaphysischen will er in der Analytik der K. d. U. nur dem Naturschönen den Wert zugestehen, Symbol des Sittlich-Guten zu sein, nicht dem Spiele der Kunst. In der Dialektik weist er (auch für die Kunstschönheit) schon entschiedener auf das „übersinnliche Substrat" hin, das den Erscheinungen in uns und um uns zu Grunde liegt. In ihm muss die Ursache jener seltsamen, durch bestimmte Begriffe nicht zu erklärenden Zusammenstimmung des schönen Gegenstandes mit unsern subjektiven Vermögen liegen. Aber vom Übersinnlichen haben wir keinen Begriff, können also aus ihm auch nichts erklären. Deshalb bleibt nun Kant, soweit es geht, bei subjektiven Erwägungen stehen und sucht aus der Analogie, die zwischen dem formalen Charakter des ästhetischen und des ethischen Urteils besteht, einen Hinweis auf die Gleichartigkeit ihrer metaphysischen Wurzel zu gewinnen. Jene von den ästhetischen Ideen erweckten Nebengedanken rufen associativ in uns die sittlichen Ideen wach. Deshalb können die einen als Symbole der anderen gelten.

Für Humboldt steht dies alles, wie wir wissen, metaphysisch fest. Nicht umsonst ist er durch die Schule Platos gegangen. Schon in den frühesten Aufsätzen ist ihm das Sinnliche überhaupt ein Zeichen des Geistigen. Die Schönheit ist nur ein Spezialfall dieser universalen Symbolik. Deshalb verwendet er, ganz wie Herder, Mendelssohn und Schiller (Anmut und Würde), viel Mühe darauf, das Charakteristische vom Schönen zu unterscheiden. Das Charakteristische ist „Ausdruck" (im Hintergrund liegt die alte ästhetische Zeichentheorie); aber es drückt immer nur einzelne

---

[1]) Vgl. z. B. W. W. III, 137. 140. 144. 149 ff. 197. 216. Der Einfluss Schellings auf die Rede „Über die Aufgabe des Geschichtschreibers" ist besonders gross. — Der Einzelnachweis hierfür erscheint in der Historischen Zeitschrift (Meinecke) Bd. 100, 3.

unsinnliche Züge aus oder erinnert an sie durch irgendwelche Gedankenverbindungen.[1]) Die Schönheit aber ist etwas Totales: in ihr haben die beiden Naturen des Sinnlichen und Unsinnlichen sich völlig durchdrungen: „der in der Sinnenwelt erscheinende Gegenstand hat die unsinnliche Form angenommen".[2]) Noch schwankt Humboldt zwischen Verstandesform und Vernunftidee, findet aber doch schon das Wesentliche der Schönheit darin, dass sie „eine moralische, d. i. unsinnliche Idee" sinnlich darstellt.[3]) Freilich hält er sich vor, dass wir die gemeinschaftliche, dem Sinnlichen und Unsinnlichen zugrunde liegende Natur nicht kennen; dennoch finden wir ihn nur ganz früh auf Kants ebenso vorsichtigem als künstlichem Wege.[4]) Bald weiss er die Chiffreschrift der Natur in ihren schönen Formen, von der auch das Motto der neuen, mit Hamanns „Brocken" vermehrten Allwillausgabe (1792) sprach,[5]) wohl zu deuten. Er verweilt mit Interesse bei der Stelle der K. d. U., an der Kant, von plötzlicher Phantasieregung ergriffen, zu der Idee einer moralischen Farbensymbolik fortschreitet.[6]) Lavater ist ihm durchaus nicht ganz verächtlich, und immer wieder beschäftigen ihn physiognomische Ideen. Gewiss hatten die nicht ganz unrecht, die die Horenaufsätze „transscendent" nahmen.[7]) Denn nicht nur das psychologische Interesse hat sie geboren, sondern eine ganz bestimmte Metaphysik. Humboldts ganze Geistesart ist auf das Plastische gerichtet: überall sieht er echt platonisch Seele durch Gestalt. Sind ihm doch Engels Ideen über Mimik, seine Unterscheidung von malenden und ausdrückenden Gebärden bis in die Pariser Zeit hinein interessant geblieben.[8]) Ja selbst das Ballett zieht ihn von diesem Gesichtspunkt aus an, und mit Körner korrespondiert er (der absolut Unmusikalische) sogar über die Ausdrucksfähigkeit der Musik, wobei ihn wiederum

---

[1]) W. W. I, S. 363. besonders S. 364.

[2]) An Körner, S. 25.

[3]) Das. S. 17.

[4]) W. W. I, 170.

[5]) Auf die Herkunft dieses wichtigen Kantischen Begriffs ist Schlapp in seinem Buch über „Kants Lehre vom Genie und die K. d. U." mit keinem Wort eingegangen.

[6]) W. W. I, 171. Kant rechnet die Farbe sonst zum Reiz. Anders Humboldt W. W. II, 149. 167. 220 f. Vgl. Leitzmann, S. 21. An eine Freundin, S. 427.

[7]) An Körner, S. 41.

[8]) An Körner, S. 39 u. ö.

der Unterschied des bloss Charakteristischen und der schönen Form beschäftigt. Noch im Alter wird ihm die Landschaft von Tegel zum Symbol ewiger Wahrheiten, und aus den Tönen der Sprache weiss er die ganze Geistesart von Zeiten und Nationen herauszulauschen. Also haben wir in seiner Philosophie einen universalen Symbolismus.[1]) Aber dies ist nun das Wesentliche: auch ihm gipfelt dieser Symbolismus in dem alten (Platonisch-Winckelmannschen) Dogma, dass die Form, die sich sinnlich als Schönheit darstellt, identisch ist mit der Form, die das höchste Ethische besitzt. Bei seiner Richtung auf die Totalität und sinnliche Fülle des Charakters konnte er diesen Gedanken auch viel tiefer und weiter ausspinnen als Kant, für den schliesslich das Ästhetische und Ethische nur durch die gemeinsamen Merkmale der Unmittelbarkeit, Interesselosigkeit, Gesetzmässigkeit und Allgemeingiltigkeit zusammenhingen. Freilich fand Humboldt später bei Schelling Anschauungen, die ihm die Parallelität der in der organischen Natur, im Kunstwerk und im Charakter wirksamen Bildungskräfte noch weit adäquater ausdrückten.[2])

3. Der Symbolismus stellt eine metaphysische Verbindung zwischen dem Schönen und dem Sittlichen her, insofern das Sinnliche als Ausdruck (Zeichen) des Geistigen gedeutet wird. Damit zusammen hängt eine zweite, doch mehr psychologische Gedankenrichtung, die das ästhetische Gefühl als Mittelglied zwischen den niederen sinnlichen und den höheren geistigen Seelenkräften betrachtet. Von diesem Gesichtspunkt aus konnten Mendelssohn und

---

[1]) W. W. I, 260. 270 u. passim. An Jacobi, S. 77: „Meiner Ansicht nach bleibt das Symbolische immer das Charakteristische alles Grossen in Wissenschaft und Kunst, und also das Tragisch-Symbolische auch der Tragödie. Allein das Symbol ist kein Satz, keine Idee einmal, die sich in Worten ausdrücken lässt, und noch weniger kann zum Symbol (wie zur Moral einer Fabel) ein konkreter Fall erfunden werden. Der Gang aller Symbolik ist vielmehr umgekehrt immer vom gegebenen Endlichen zum nie ganz erkannten Unendlichen. Dem Inhalte nach ist mir das Symbol eins mit den Platonischen Ideen — das Höchste, das Unendliche, Ursprüngliche . . . Die im Symbol vorgehende Verschmelzung des Endlichen und Unendlichen ist objektiv unmöglich, aber subjektiv in erhöheter und begeisterter Stimmung des Gemüts ist sie es Gottlob! ebenso wenig als reine Liebe in dem an sich fleischlichen und sinnlichen, sittliche Freiheit in dem an sich naturbedingten, oder Tugend in dem an sich eigennützigen Menschen.“ (1808.) Diese Äusserung charakterisiert zugleich seine Stellung zu Schelling.

[2]) K. d. U., S. 259. — W. W. II, 335. 340. III, 157. 216 ff.

Sulzer der Kunst eine ethische (und doch nicht moralisierende) Bedeutung zuschreiben, konnte später Schiller zwischen Sachtrieb und Formtrieb den Spieltrieb einschieben. Von diesem Gesichtspunkt aus erwächst auch Humboldts eigentliches Interesse an solchen Fragen: „Bei allen Untersuchungen über Schönheit stelle ich mir dieselbe gern als ein Mittelwesen zwischen den vorstellenden und tierisch empfindenden Kräften vor.“[1]) „Alles Eigentümliche des Schönheitsgefühls entspringt aus der Verknüpfung der denkenden und empfindenden Kräfte.“[2]) Es ist daher „eigentlich das, was alle menschliche Kraft erst in Eins verknüpft. Dies ist nun eigentlich der Gesichtspunkt, von dem für mich diese Untersuchungen das meiste Interesse erhalten, da ich so sehr wünschte, endlich einmal die Kenntnis des Menschen und die Prinzipien seiner Bildung in ihrem ganzen Zusammenhang behandelt zu sehen.“[3]) Es ist also der grosse Gedanke der ästhetischen Erziehung, der uns schon in Humboldts frühestem Aufsatz entgegentrat und der zuletzt in den Satz der Monadenlehre zurückführt, dass alles, was unsere seelische Aktivität vermehrt, unsere moralische Vollkommenheit erhöht.

Wie stellte Kant sich zu diesem Gedankengange? Die K. d. U. lässt dreierlei Ansichten über die seelische Funktion und Bedeutung des Ästhetischen unterscheiden (eine übrigens für Kants Problemstellung ziemlich sekundäre Angelegenheit). Die erste Ansicht liegt der Leibnizschen Monadenlehre und der Baumgartenschen Ästhetik am nächsten, wie ja denn überhaupt, obwohl Kant die Selbständigkeit des ästhetischen Gefühls voll herausarbeitet und der Irrationalität des Gefühls dabei alle Rechte gönnt, die eigentliche Deduktion das Schönheitsgefühl wieder für eine Art verworrener (nicht begrifflich gewordener) Erkenntnis erklärt. Daher findet sich am häufigsten der alte Gedanke, dass durch das Ästhetische eine Belebung unserer gesamten Erkenntniskräfte bewirkt werde.[4]) — Der zweite Ideengang jedoch fasst die Bedeutung des Schönen universaler, indem er sie nach dem Vorgange des Aristoteles, Epikur und Burke und in einer für den kritischen Philosophen recht kühnen Weise auf das

---

[1]) An Körner. S. 17. Leitzmann, S. 141.

[2]) An Körner, S. 16.

[3]) Das., S. 5.

[4]) K. d. U., S. 198. 206. 214 f. (Geisteskultur.) 220 f. (Urbanität der oberen Erkenntniskräfte.)

psychophysische Ganze unserer Konstitution ausdehnt. Jede Art von Vergnügen bewirkt ein Gefühl der Beförderung des gesamten Lebens im Menschen. So befördert nun auch das ästhetische Spiel der Empfindungen das Gefühl der Gesundheit und das ganze Lebensgeschäft im Körper.[1]) Von dieser allseitigen Befruchtung kann ja nun auch das Moralische nicht ausgeschlossen sein. In der Tat lässt Kant auch diese dritte Wendung gelten. Wenn die schönen Künste garnicht mit moralischen Ideen in Verbindung gebracht werden — das hatte Sulzer bis zum Überdruss wiederholt — so dienen sie bloss zur Zerstreuung.[2]) Wenn aber Geschmack und Vernunft zusammenwirken, so gewinnt das gesamte Vermögen der Vorstellungskraft. Vermöge seines Zusammenhangs mit dem übersinnlichen Substrat, in dem wir unsern letzten Zweck zu suchen haben, steht das ästhetische Vermögen natürlich in Beziehung zu dem Ethischen.[3]) Denn in diesem Intelligiblen müssen wir uns das theoretische Vermögen mit dem praktischen — freilich auf unbekannte Art — zur Einheit verbunden denken.[4]) Insofern also giebt Kant zu: „Der Geschmack macht gleichsam den Übergang vom Sinnenreiz zum habituellen moralischen Interesse ohne einen zu gewaltsamen Sprung möglich.“[5]) Aber dieser Satz ist auch der äusserste, zu dem er vorschreitet. Von einer eigentlichen Unterstützung des Ethischen durch das Ästhetische will er nichts wissen. „Geschmack in seiner Aufführung zeigen, ist etwas ganz anderes, als seine moralische Denkungsart äussern.“[6]) Soll das Moralische überhaupt ästhetisch beurteilt werden, so hat man die Kategorie des Erhabenen, nicht die des Schönen anzuwenden, „weil die menschliche Natur nicht so von selbst, sondern nur durch Gewalt, welche die Vernunft der Sinnlichkeit antut, mit jenem Guten zusammenstimmt.“[7]) Hier zeigt sich die Grundverschiedenheit im ethischen Erleben Kants und Schiller-Humboldts. Schon alle rhetorische Moral ist Kant zuwider, weil sie die Pflicht herabwürdigt und die subjektiven Maximen und Gesinnungen verdirbt.“[8]) Ganz in

[1]) 222 ff.
[2]) K. d. U., S. 214.
[3]) 242.
[4]) 258 f.
[5]) 260.
[6]) S. 16.
[7]) 120 f.
[8]) 216.

Gegensatz zu Humboldt erklärt er den Geschmack für „minder edel“ als die moralische Achtung des Gesetzes, und so kann natürlich auch von ästhetischer Erziehung zur Sittlichkeit nicht die Rede sein: im Gegenteil, er kehrt das Verhältnis um und bezeichnet die Entwickelung sittlicher Ideen und die Kultur des moralischen Gefühls als die „wahre Propädeutik zur Gründung des Geschmacks“.[1])

Die tieferen, aus Lebensgefühl und Methode entspringenden Motive, weshalb Humboldt hier anderer Ansicht war als Kant, haben wir bereits angedeutet. Wir wissen, dass Psychologie wie Ästhetik ihm unmittelbare Vorstufen zu seiner Theorie der Bildung des Menschen bedeuteten, die wiederum in seinem Humanitätsideale der höchsten Geistesverfeinerung gipfelte. Nur in ihrem Dienste unternahm er die ästhetische Analyse von „Hermann und Dorothea“. In der Schrift über die Grenzen der Staatswirksamkeit schliesst sich dieser Gedanke eigentlich noch mehr an die Aufklärungsästhetik als an die zitierte Kantische Kritik an. Denn die Funktion des Ästhetischen wird hier mit Sulzer vorwiegend darin gesehen, dass sie die sinnlichen Empfindungen stärkt, indem sie die „energisch wirkenden“ sinnlichen Regungen begünstigt. Aber der Gedanke einer Physiognomik der Natur leitet schon über zu der späteren Auffassung der ästhetischen Erziehung, in der die Idee und die durch künstlerische Darstellung der Idee bewirkte Geisteskultur im Vordergrund steht. So erwächst der Gedanke, „dass die Kunst nicht zu den mechanischen und untergeordneten Geschäften gehört, durch die wir uns zu unserer eigentlichen Bestimmung bloss vorbereiten, sondern zu den höchsten und erhabensten, durch die wir sie selbst unmittelbar erfüllen“.[2]) Dies Ziel wird nicht nur dadurch erreicht, dass die Kunst alle menschlichen Seelenkräfte zu einer Einheit (Totalität) verknüpft, sondern auch dadurch, dass sie unsere Individualität zu den Tatsachen der Welt und des Lebens in innigste, allseitige Beziehung versetzt und die formende Kraft in uns zur Beherrschung dieser Realitäten stärkt. In welcher Weise dies geschieht, setzt uns der 79. Abschnitt der Abhandlung über „Hermann und Dorothea“ auseinander. — —

---

[1]) 228. 263 f. Vgl. Humboldts gleiche Äusserung in der Schlussanmerkung zu II.

[2]) W. W. II, 129. Vgl. S. 140. 142. 210. 271.

Mögen aber Kant und Humboldt in dieser Bewertung der Kunst differieren: in der Auffassung ihres Wesens sind sie prinzipiell einig. Beide gehen aus von der Einbildungskraft als ihrem Wurzelpunkte, beide sehen in dem Begriff der Form ihren Gipfel. Beide entwickeln sie in jenen Gegensatzpaaren wie Stoff und Form, Freiheit der Einbildungskraft und Gesetzmässigkeit des Verstandes, Empfänglichkeit und Selbsttätigkeit, Natur und Idee etc., die jedoch nur die Abstraktion auseinanderhält und deren Gleichgewicht (Synthese!) zu verwirklichen die wesentliche Aufgabe der Kunst eben ist.

Beherrschend ist der Begriff der Form. Er entstammt der Ästhetik; in tiefsinniger Erfassung eines rätselhaften Grundzusammenhanges übertrug ihn Kant einerseits auf die Theorie des Erkennens, andererseits auf die Ethik. Dabei bedeutet nun Form, wie Sommer und Kühnemann mit Recht hervorgehoben haben, keineswegs Inhaltlosigkeit, sondern ein geistiges, lebendiges Vernunftprinzip, das aus den Tiefen unseres einheitlichen Bewusstseins entspringt und mehr als eine blosse Ordnungskategorie darstellt. Gerade dies „Mehr" aber ist das Geheimnisvoll-Unfassbare, das Unumschreibbare. Bei aller begrifflichen Schärfe, die den kritischen Philosophen auszeichnet, bleibt daher dem Formbegriff all das Mystisch-Weihevolle, das den höchsten Tatsachen unseres Lebens eigen ist. Ein kräftiger Griff in die Metaphysik, wie Schelling ihn tat, ein grosser produktiver Wurf, wie er Goethe und Schiller gelang, sind besser geeignet, dies Formerlebnis aufzuhellen, als seine Umschreibung mit den immer unzulänglichen Begriffen der abstrakten ästhetischen Analyse. Humboldt hat dies später eingesehen. Damals folgte er dem Wege Kants, der schliesslich auch nicht darüber hinauskam, mit seinen Kategorien auszudrücken, was man vor ihm als „Einheit in der Vielheit" oder subjektiver als „Zusammenfassbarkeit" bezeichnet hatte. Denn diese Bindung eines vielgegliederten Stoffs zur Form ist und bleibt das Charakteristische an dem künstlerischen Vorgang. In immer neuer Formulierung sucht sich Humboldt dies Zusammenfallen von Erscheinung und Verstandesform, besser Vernunftidee klar zu machen. Die Gesetzmässigkeit der Form muss die Herrschaft über die Freiheit des Stoffes gewinnen.[1] „Alle Schönheit beruht auf einer freien Verbindung der Form mit dem Stoff".[2])

---

[1]) W. W. I, 168 f. 336. 351.

[2]) W. W. I, 354. 359 ff.

Doch muss diese Gesetzmässigkeit ganz als die natürlichste Freiheit erscheinen, wie es ja auch Kant gefordert hatte.[1] Das Mythologische dieser Wendungen ist nicht zufällig: besteht doch eben alle Formgebung der Kunst darin, dass das eigentümlich-menschliche Lebensprinzip dem Stoff eingebildet wird. In ihrem Wesen und Ursprung aus den Tiefen des menschlichen Geistes selbst aber bleibt diese Form ewig unergründet: nur in den konkreten Gegenbildern des Organismus, des Kunstwerkes, der Persönlichkeit erfasst sie sich selbst. Deshalb der ewige Drang nach dieser Projektion. Und wenn Humboldt die Kunst zurückführt auf die Fähigkeit, die Einbildungskraft nach Gesetzen produktiv zu machen und rein aus dem Geiste solcher Gesetze heraus das Wirkliche in ein Bild zu verwandeln, so bleibt das eigentlich Ästhetische dieser Gesetze[2] völlig unerklärt: sie haben ihren Ort zwischen Wirklichkeit und Idee; gerade deshalb aber können sie nur am konkreten Kunstwerk erlebt werden; gerade deshalb weisen sie auf ein originales Vermögen der Regelgebung zurück, das wiederum unerklärt bleibt. Dies war ja Kants grandioser Gedanke: die Gesetze des Genies und die Gesetze der Kunst können nicht in Begriffen formuliert werden: nur eine Analyse ex post am Kunstwerk selbst kann sich ihnen nähern.

Wie genau Humboldts Auffassung von diesem produktiven Kunstvermögen, dem Genie, mit der Kants übereinstimmt, hatten wir bereits im Zusammenhang mit der Erkenntnistheorie angedeutet. Auch dieses Problem behandelte er noch 1792 mehr im Sinne der Monadenlehre: im dichterischen Genie, so hatte er sich schon 1788 mit Jacobi geeinigt, überwiegt die Sensation, d. h. die bloss innere Ideenproduktion, im Philosophen die Perzeption, d. h. der Wirklichkeitssinn.[3] Bald aber treten auch hier zum Vorteil der Sache die Kantischen Kategorien ein: Als er Schillers Genie einer eingehenden Analyse unterwirft (4. VIII. 1795), findet er den Unterschied beider Geistesarten darin, dass in der Philosophie mehr Notwendigkeit des Ideals, in der Poesie mehr Natur und Wesen, insofern es der blossen Form, dem System entgegensteht, herrsche. Schlesier[4]) hat mit Recht hervorgehoben, dass Humboldt

[1]) K. d. U., S. 69, bes. § 45. An Körner, S. 29. 39. 82. Leitzmann, 106. 118. 142 etc. An Goethe, S. 17 etc. An Wolf, S. 149 f.

[2]) An Wolf, S. 155.

[3]) An Jacobi, S. 93. W. W. I, 170.

[4]) I, 68. Vgl. Haym, 135.

damals noch durch seinen Verkehr mit Schiller geneigt war, die dichterische Bedeutung des ersten Moments zu überschätzen. Später aber, als Goethe sein Dichterideal wurde, forderte er von dem Genie entschieden dasselbe Gleichgewicht von Selbsttätigkeit und Empfänglichkeit (Kant: Genie und Geschmack), wie er von der Kunst Gleichgewicht zwischen Ideal und Natur (Individualität) verlangte. In seinen Jugendschriften behandelte er immer von neuem diese Frage. Auf die Woldemarrezension hatten wir schon in anderem Zusammenhang hingewiesen.[1]) Vorher, in den „Ideen über die Grenzen der Staatswirksamkeit“ und in der „Theorie der Bildung des Menschen“ versenkte er sich mit Vorliebe in die Analogie zwischen dem geistigen und körperlichen Zeugen, jenen unsterblichen Erosgedanken Platos, den eben damals K. Ph. Moritz, F. v. Dalberg, der Bruder des Koadjutors, und in anderem Sinne Hemsterhuis neu entwickelt hatten. Diese Idee trat mit seiner Kantischen Auffassung des Geschlechtsgegensatzes (s. o.) in Verbindung. Der Bildhauer wird von dem Zeugungstriebe gequält, die Fülle seiner plastischen Einbildungskraft in Gestalt auszudrücken.[2]) Aber diese Überfülle der Produktivität muss durch das rezeptive Vermögen zum Gleichmass ausgeglichen werden. „Die geistige Zeugungskraft ist das Genie.“[3]) „Durch seine Natur schreibt es Gesetze vor.“[4]) Es muss sich also selbst gesetzmässig machen; dies ist nur möglich, wenn Selbsttätigkeit und Empfänglichkeit in ihm gleich geschäftig sind, wenn es nach höchster Objektivität und Notwendigkeit strebt, wenn es sein zufälliges Dasein abstreift und sein enges Ich zu dem Umfang einer Welt erweitert.[5]) Diesen Gedanken des ersten Horenaufsatzes erweitert er in der „Vergleichenden Anthropologie“: Sinnlichkeit und Verstand, Wirklichkeit und reine Geistigkeit müssen miteinander ausgeglichen werden.[6]) Statt dieser Gegensätze treten auch die von Natur und Idee, Realität und Idealität, Freiheit und Notwendigkeit ein. Dem Weibe wird ein solches Gleichgewicht eher im Geniessen als in der Produktion gelingen.[7]) Nichts anderes ist

[1]) W. W. I, 290. — Vgl. oben S. 78.
[2]) W. W. I, 286.
[3]) I, 316.
[4]) 317.
[5]) 318.
[6]) W. W. I, 403 ff.
[7]) Leitzmann, S. 142.

es, was er in den Briefen an Goethe als zeugende und bildende Kraft des Genies unterscheidet, deren Zusammenwirken dem Urheber selbst ein Geheimnis sei.[1]) In seiner Lehre vom Genie ist also Humboldt echter Kantianer; und nicht nur in den Formeln: so wie Kant den Gedanken seiner Zeit teilte, dass das Bildungsgesetz des Organismus und das des Kunstwerks in der Wurzel verwandt seien, dass also die Philosophie der Kunst und des Organischen zusammenzustellen wären, so lebte diese universale organische Auffassung, wie sie uns etwa bei Moritz scharf entgegentritt, auch in Humboldt. Und damit eröffnet sich eine weitere, letzte Perspektive auf Schelling.

An dieser Schwelle der neuen Entwickelungsperiode aber brechen wir unsere Untersuchung ab, in dem Bewusstsein, das Thema mit ihr nicht erschöpft zu haben. Es würde den Stoff einer eigenen Abhandlung ausmachen, die Kantischen Momente in Humboldts sprachphilosophischen Werken, die sich im übrigen in Schellingschen Bahnen bewegen, zur Darstellung zu bringen. Wie tief diese von Kants Kategorienlehre und von seiner Theorie des Schematismus beeinflusst sind, hat bereits R. Haym in seinem unübertrefflichen Werk herausgehoben;[2]) Steinthal hat in seiner Art die gleichen Probleme verfolgt, und noch neuerdings hat F. N. Finck sie in höchst geistvoller Weise wieder aufgenommen. Wollen wir zum Schluss in wenige Sätze zusammenfassen, in welchem Sinne Humboldt Kantianer war, ohne dabei an der Formel zu haften, so dürften wir sagen: Sie sind einig darin, dass in den Tiefen des Geistes ein grosses gestaltendes Prinzip wohnt, das hier als Erkenntnis, dort als sittlicher Wert, dort als Kunstschaffen wirksam wird. Für Kant nun war die grosse Analogie, von der aus er diese geheimnisvoll formende Macht des Geistes beleuchtete, die Logik, d. h. die Gesetzlichkeit des Erkennens; für Fichte war es das Ethische; für Humboldt war es das ästhetische Schaffen: deshalb vermochte er die Struktur und die Wirkungsweise des Geistes selbst nur als eine künst-

[1]) An Goethe, S. 61 ff.
[2]) Haym, S. 446 ff.

lerische zu deuten: Das Geistige ist in seinem Wesen weder Mechanismus noch Organismus, sondern es unterliegt denselben — ästhetischen — Bildungsgesetzen, die wir in abgeleiteter Form am Kunstwerk erfassen. Und somit ist in der Welt der Objekte das Kunstwerk das vollkommenste Spiegelbild dessen, was die höchste Kunstform des menschlichen Daseins selbst bedeutet: der Persönlichkeit, der Humanität.[1])

---

[1]) Vgl. Kühnemann, Kants und Schillers Begründung der Ästhetik. S. 52 f. 164*.

Rezensionen.

Eisler, Rudolf, Dr. Einführung in die Erkenntnistheorie. Darstellung und Kritik der erkenntnistheoretischen Richtungen. Leipzig 1907, J. A. Barth. (XII u. 272 S.)

Derselbe. Leib und Seele. Darstellung und Kritik der neueren Theorien des Verhältnisses zwischen physischem und psychischem Dasein. Leipzig 1906, J. A. Barth. (VI u. 217 S.) [Natur- u. kulturphilosophische Bibliothek Bd. IV.]

Das an erster Stelle genannte Buch ist wohl geeignet, über die wichtigsten Probleme der Erkenntnistheorie und die verschiedenen Richtungen, in denen man ihre Lösung gesucht hat, zu orientieren. Für eine „Einführung" dürfte die Darstellungsweise bisweilen etwas zu abstrakt sein; mehr Verwendung geeigneter Beispiele hätte grössere Anschaulichkeit mit sich gebracht. Andererseits hat der Verfasser in der Mitteilung einzelner Spielarten der erkenntnistheoretischen Hauptrichtungen, in knappen historischen Notizen und in Litteraturangaben oft wohl des Guten zu viel getan. Derartiges wird gerade auf den Anfänger verwirrend wirken, und ihm ist mehr gedient, wenn man ihm wenige wirklich gute Bücher nennt, als wenn man ihn mit Buchtiteln geradezu überschüttet.

In dem I. Abschnitt, der von der „Möglichkeit des Erkennens" (dem „Wahrheitsproblem") handelt, ist der Verf. mit Recht bestrebt, die psychologische Betrachtung des Denkens und Erkennens von der logisch-erkenntnistheoretischen zu scheiden. Doch scheint mir der Unterschied nicht immer klar herausgearbeitet und scharf festgehalten zu sein. Auch die Polemik ist nicht immer glücklich. So heisst es z. B. S. 57: „Es giebt objektive, allgemeingültige, denknotwendige, für jedes Subjekt gültige Wahrheiten (Urteile), aber keine „Wahrheiten an sich", keine ungedachten, vom Denken ablösbare, in sich auf unbegreifliche Weise ruhende, als halb logische, halb metaphysische Wesenheiten fungierende Wahrheiten, weder im Sinne von Bolzano, noch auch in dem etwas nebulosen Sinne, den die „Wahrheit an sich" bei Husserl hat." Diese Vorwürfe sind ungerechtfertigt. Bolzano erklärt in seiner „Wissenschaftslehre" Bd. I: „Ich verstehe unter einer „Wahrheit an sich" jeden beliebigen Satz, der etwas so, wie es ist, aussagt, wobei ich unbestimmt lasse, ob dieser Satz von irgend jemand wirklich gedacht und ausgesprochen sei oder nicht. So ist z. B. die Menge der Blüten, die ein gewisser, an einem bestimmten Ort stehender Baum im verflossenen Frühling getragen, eine angebliche [d. h. angebbare] Zahl, auch wenn sie niemand weiss; ein Satz also, der diese Zahl angiebt, heisst mir eine objektive Wahrheit, auch wenn ihn niemand kennt." Die „Wahrheit an sich" ist also für Bolzano ein wahrer „Satz an sich". Mithin gilt für jene auch, was er für den letzteren Begriff a. a. O. I, 78 ausführt: „Man darf den Sätzen an sich kein Dasein (keine Existenz oder Wirklichkeit) beilegen: Nur der gedachte oder behauptete Satz, d. h. nur der Gedanke an einen Satz, ingleichen das einen gewissen Satz enthaltende Urteil hat Dasein in einem Gemüte des Wesens, das den Gedanken denkt oder das Urteil fällt; allein der Satz an sich, der den Inhalt

des Gedankens oder Urteils ausmacht, ist nichts Existierendes; dergestalt, dass es ebenso ungereimt wäre zu sagen, ein Satz habe ewiges Dasein, als er sei in einem gewissen Augenblick entstanden und habe in einem andern wieder aufgehört."

Wie kann man unter diesen Umständen Bolzanos „Wahrheiten an sich" — „halb metaphysische Wesenheiten" nennen?! Es handelt sich bei ihnen lediglich um Abstraktionen, die durchaus zweckmässig, ja unentbehrlich sind. Wir reden alle von den „Wahrheiten" einer Wissenschaft, einer Religion, den „Sätzen" der Geometrie, einer Abhandlung u. s. w. Diese uns ganz geläufige Abstraktion hat Bolzano lediglich zu wissenschaftlicher Bestimmtheit erhoben.

In gleichem Sinne verwendet nun auch Husserl den Ausdruck „Wahrheit", z. B. Logische Unters. I, 76 f. Er hat aber ausserdem die verschiedenen Bedeutungsnüancen dieses Terminus mit der ihm gewohnten Schärfe a. a. O. II, 594 ff. unterschieden. Angesichts solcher mustergültiger Begriffsanalysen mutet es seltsam an, wenn Eisler von einem „etwas nebulosen Sinn" des Wahrheitsbegriffs bei Husserl spricht.

Im II. Abschnitt, der dem „Problem des Erkenntnisursprungs" gewidmet ist, vertritt er den Kritizismus, der zwei Quellen der Erkenntnis, Verstand und Sinnlichkeit, annimmt. Das Denken ist es, das den materialen Gehalt der Sinneswahrnehmungen, die Empfindungen, zu wirklicher Erkenntnis von objektivem Gehalt verarbeitet. Die Erkenntnisgegenstände sind also solche [d. h. doch wohl als Inhalte menschlichen Erkennens] nicht von vornherein fertig gegeben, sondern aufgegeben. „Das Denken erst weist uns das »Sein« auf, d. h erst die denkende Verarbeitung der Erfahrungsdaten ermöglicht es, in verschiedenem Grade der Sicherheit zwischen Schein und Wirklichkeit, subjektiver und objektiver Realität zu unterscheiden, bestimmte Inhalte als Realitäten auszuzeichnen" (S. 156 f.).

Mit Recht aber betont Eisler gegenüber der irreführenden Rede Cohens und seiner Anhänger von dem „Erzeugen des Seins durch das Denken": „Das Denken bestimmt Realität, aber — es erzeugt sie nicht" . . . „In dem Anschaulichen der Erkenntnis ist das Reale angekündigt, und kein Denken der Welt würde Realität begründen und setzen, wenn es nicht den Begriff des Realen an der Hand des anschaulich Gegebenen entwickelte" (S. 157).

Diese Erörterungen führen uns unmittelbar zu dem III. Abschnitt, der Behandlung des Realitäts-Problems. Bei aller Anerkennung der relativen Wahrheit des Idealismus wird hier mit vollem Recht daran festgehalten, dass das Wesen des Erkennens darin bestehe, eine von allen Subjekten und ihren Erkenntnisvorgängen und Erkenntnisinhalten verschiedene „Realität" zu bestimmen. Sehr am Platze ist die Mahnung, der Idealismus müsse „methodisch" bleiben, er dürfe nicht selbst zu einem ontologisch-metaphysischen Standpunkt werden. — „Es ist ein Irrtum, zu glauben, die Wirklichkeit erschöpfe sich darin, Inhalt des erkennenden Bewusstseins zu sein, es ist ein intellektualistisches Vorurteil oder Dogma, die gedanklich-fixierte Welt der Forschungsobjekte für das einzige und letzte Sein zu halten" (S. 224). Auch mir scheint es die „befriedigendste" Annahme zu sein, dass „objektive Erkenntnis das Produkt des »Zusammenwirkens« zweier Faktoren ist, von denen der eine das Subjekt mit seiner reaktiv und aktiv den Erfahrungsstoff gestaltenden Geistesarbeit, der andere das «Ansich« der Wirklichen ist" (S. 268).

Für das Buch über „Leib und Seele" gelten ebenfalls die allgemeinen Bemerkungen, die ich an den Anfang der vorhergehenden Besprechung gestellt habe.

Seinen Stoff gliedert der Verfasser in der Weise, dass er zunächst die drei metaphysischen Richtungen des Dualismus, des Materialismus und der Identitätslehre bespricht, sodann — am ausführlichsten — auf das

Problem: Wechselwirkung oder Parallelismus? eingeht, und endlich noch kurz die Unsterblichkeitsfrage streift.

Den Dualismus sucht Eisler hauptsächlich durch folgende Erwägung zurückzuweisen: „Ist es ein Merkmal alles Physischen, Inhalt eines Bewusstseins zu sein, irgend ein Subjektmoment als Korrelat vorauszusetzen, so hat es keinen Sinn mehr, zwei von einander absolut verschiedene und getrennte, selbständige Welten anzunehmen. Es giebt demnach weder zwei heterogene Substanzen, noch zwei heterogene reale Geschehnisse, die irgendwie mit einander verknüpft sind" (S. 24). Dieser Gedankengang wäre zutreffend, wenn sozusagen das ganze Wesen des Physischen darin bestände, Bewusstseinsinhalt zu sein. Tatsächlich meinen wir im gewöhnlichen Leben wie in den Einzelwissenschaften mit dem Worte „Bewusstseinsinhalt" Psychisches, d. h. eben gerade nichts Physisches. Würde aber der Verfasser behaupten, erkenntnistheoretische Erwägungen führten dazu, im Physischen lediglich Bewusstseinsinhalt zu sehen, so würde er damit seinen eigenen realistischen Standpunkt in der Erkenntnistheorie aufgeben.

Die Darstellung und Widerlegung des Materialismus ist klar und treffend.

Unter dem Titel „Identitätslehre" werden sodann die verschiedenen Formen des Monismus behandelt. Der Verfasser entscheidet sich schliesslich für einen spiritualistischen Monismus. (Hierin liegt auch der Grund, warum wir uns unter den von ihm aufgezählten metaphysischen Standpunkten vergebens nach dem Spiritualismus umsehen.) Der Mensch ist demnach „eine bestimmte Organisation des Wirklichen, die sich unmittelbar als Subjekt, als Einheit von Subjektaktionen, von psychischen Erlebnissen weiss, sinnlich und naturwissenschaftlich aber als Objekt unter Objekten, als Leib, als physischen Organismus erkennt. Das Psychische ist das unmittelbare Sein desselben Wirklichen, welches mittelbar für andere und für seine eigene Sinnesperzeption und deren begriffliche Verarbeitung sich als Körper und physisch darstellt" (S. 94). Das Psychische also oder das „Intelligible" (auch so nennt es Eisler S. 146), „das uns im Selbstbewusstsein unmittelbar vorliegt", ist das allein Reale, das „Ding an sich", das auch den physischen Phänomenen zu Grunde liegt.

Wenn nun aber alles eigentlich psychisch ist, woher kommt dann das Physische oder wenigstens die Erscheinung des Physischen? Aus der oben angeführten Stelle (von S. 94) können wir zunächst die Antwort darauf entnehmen: Das psychische Einzelwesen erfasst sich zwar selbst als psychisch, aber es stellt sich anderen psychischen Wesen als physisch dar. Warum das nun freilich so sein soll, darüber erhalten wir keinen weiteren Aufschluss. Aber, geben wir uns auch einmal damit zufrieden, so steigt uns doch noch ein schweres Bedenken auf. Hängt die Erscheinung des Physischen lediglich davon ab, dass Psychisches durch andere psychische Wesen aufgefasst wird, so müssen wir selbst uns doch lediglich als Seele erscheinen: wie ist es zu erklären, dass wir nicht bloss für andere, sondern auch für uns selbst zugleich als Leib erscheinen? Darauf antwortet uns die zitierte Stelle: Das erklärt sich durch „unsere eigene Sinnesperzeption", die wir von uns selbst haben. Aber das führt in einen Zirkel. Unsere Sinne wären also die Voraussetzung dafür, dass wir uns selbst als körperlich erscheinen, andererseits sind sie selbst nur Erscheinung — und zwar für wen? für die Seele vermöge ihrer Sinne. Die Sinne wären also zugleich Voraussetzung der physischen Erscheinung und selbst eine solche Erscheinung, sie wären Bedingung und Bedingtes. Das ist unmöglich.

Aber ein Ausweg scheint sich zu bieten. Man kann ja annehmen, dass unsere Sinnesorgane wie überhaupt unser Leib selbst schon aus Seelenwesen (aus Monaden) bestehen, und dass diese eben unserer Seelenmonade wie überhaupt alles andere Psychische als physisch erscheinen. Dann bleibt aber einmal die schon oben angedeutete Frage (woher über-

haupt diese Erscheinungsweise?) ungelöst; sodann gilt der Satz Eislers nicht mehr, dass unsere Seele „dasselbe (!) Wirkliche" sei, welches uns und anderen als Leib erscheine.

Die Behandlung, die der Verfasser der Frage nach dem Verhältnis von Leib und Seele angedeihen lässt, ist natürlich abhängig von seiner metaphysischen Grundposition, dem spiritualistischen Monismus Er lehnt darum eine psychophysische Wechselwirkung ab und behauptet einen Parallelismus zwischen den beiden Arten, wie das Wirkliche sich darstelle. „Dieser Parallelismus schwebt aber nicht in der Luft, sondern ist durch intelligible Ordnungen des Geschehens bedingt, so dass dieses Intelligible, welches für sich selbst psychisch ist, den Grund für das Auftreten physischer Kausalverbindungen darbietet, ohne jemals als Ursache die Reihe des Physischen, Objektiven, Phänomenalen zu durchbrechen" (S. 147).

Seine Auffassung und Begründung des Parallelismus wird also von dem Einwand getroffen, den wir gegen seine metaphysische Grundansicht erhoben haben. Auch abgesehen davon, dürfte es der ganzen Lage der Diskussion dieses Problems entsprechender sein, es noch als ein offenes zu behandeln.

Giessen. August Messer.

Braun, Otto, Dr. Schelling, Friedrich von, Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums. Herausgegeben von Otto Braun, Dr. phil. Leipzig 1907. Quelle & Meyer. (XXIII u. 170 S.)

In dreifacher Hinsicht vielleicht stellt sich eine solche handliche Neuausgabe von Schellings „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums" als ganz glücklicher Griff dar. Erstens: dem offensichtlichen Verlangen nach der Synthese, von dem heute das geistige Wollen besonders der jüngeren Generation, die nach einer einheitlichen und überschauenden Verarbeitung der in dem verflossenen Jahrhundert vollzogenen ungeheuren Anhäufung an positivem Wissensmaterial strebt, wieder beherrscht wird, kommt der durchaus synthetische Charakter der wissenschaftlichen Denkungsart in den Schellingschen Vorlesungen als anschaulicher Typus fördernd entgegen. Sodann ist diese Schrift, die in einem verhältnismässig allgemeinverständlichen Stile geschrieben ist und neben der Behandlung ihres eigentlichen Themas zugleich das Identitätssystem des Philosophen im Umriss darbietet, weil sie eben ihren Gegenstand allein auf Grund dieses Systems angesehen wissen will, vor allem geeignet, einen Laien unmittelbar in Schellings Philosophie einzuführen. Und zum Dritten ist es auch für den Fachmann nicht ohne Wert, dass ihm gerade die Vorlesungen, bisher nur in der Ausgabe der S. W. erreichbar, nun in bequemerer Weise zugänglich geworden sind. Denn sie sind insofern von besonderem Reiz und Interesse, als in ihnen das gleichsam private Element in der wissenschaftlichen Persönlichkeit ihres Schöpfers so deutlich wie sonst nirgends zum Ausdruck gelangt: Schellings Begeisterung für die Erhabenheit des reinen Gedankens und für die gewaltigen Ziele, denen das Denken nachzustreben habe und die nur diesem erreichbar seien, und der hochfahrende Dünkel, mit dem der Siebenundzwanzigjährige auf die fleissige Arbeit mühsamer, gewissenhafter Forschung verächtlich herabsieht; seine persönliche Stellungnahme zu den wissenschaftlichen und allgemeinen geistigen Richtungen und Bewegungen der damaligen Gegenwart, sein felsenfester Glaube an den eigenen priesterlichen Beruf, den Geist des Zeitalters und der Nation, den Menschengeist überhaupt zu erlösen, und die überlegene Gönnerhaftigkeit, mit der er die grossen Vorgänger nur allenfalls gelten lässt, auch Kant, den er als eine Art von vorbereitendem und immerhin verdienstvollem Erneuerer betrachtet, der sich aber über den wahrhaften Sinn seiner Philosophie und deren Verhältnis zum „Urwissen" selbst nicht klar gewesen sei, weil ihm eben das Licht der absoluten Indifferenz noch nicht aufgegangen war.

Leider hat Braun die dankenswerte Aufgabe, der er sich unterzog, in manchen wesentlichen Punkten nicht zur Genüge erfüllt.

Er giebt in seiner Ausgabe ausser dem Text einige erläuternde Anmerkungen und eine allgemeine Einleitung.

Dem Text ist die Originalausgabe von 1803 zu Grunde gelegt; die in den S. W. zum Teil in eckigen Klammern, zum Teil in Fussnoten wiedergegebenen Zusätze aus dem Handexemplar des Verfassers sind verständigerweise durchweg, von einer der Sachlage nach nicht zu umgehenden Ausnahme (S. 56) abgesehen, in eckige Klammern gesetzt, sodass der Herausgeber für seine eigenen Anmerkungen freien Spielraum erhält. Kleine und belanglose Zusätze aus dem Handexemplar sind ausgelassen auf S. 46, 72 und 73. Meist ebenfalls durch das Auslassen von Wörtern wurden vom Herausgeber noch etliche Änderungen des Textes vorgenommen, für die ein zureichender Grund indessen nicht einzusehen ist. Darüber hinaus hat Ref. aber an sinnentstellenden oder das Verständnis des Sinnes erschwerenden Änderungen, bezw. Versehen oder Druckfehlern eine ganze Reihe bemerkt, nämlich S. 8, 11. Z. v. u. „in absoluten Formen verhärtet“ statt „in obsoleten Formen verhärtet“; S. 25, 3. Z. v. u. „Verwendung“ statt „Anwendung“; S. 26, 11. Z. v. o. „könnten“ statt „können“; S. 27, Mitte „vergebliche“ statt „vorgebliche“; S. 39, 3. Z. v. o. am Ende fehlt „auch einer Dame“; S. 42, 12. Z. v. u. „im allgemeinen“ statt „im Allgemeinen“, was deshalb dem Sinn des Satzes zuwiderläuft, weil hier, wie aus dem Zusammenhang hervorgeht, „das Allgemeine“ (= das Wissen auf der idealen Seite, d. i. im vorliegenden Falle der konstruktive Faktor des Wissens) in selbständiger substantivischer Bedeutung als Gegensatz zu „dem Besonderen“ (= dem Wissen auf der realen Seite, d. i. im vorliegenden Falle dem Empirischen) gemeint ist; S. 60, 14 Z. v. o. „welchem“ statt „welchen“; S 61, 8. Z. v. u. vor „grosser“ fehlt „Tugenden“; S. 67, 5. Z. v. o. „originell“ statt „original“; S. 74, 13. Z. v. u. „auf die Kunst, auf die Tugend machen“ ist in dem Zusatz des Handexemplars hinter „Religion“ ausgelassen; S. 88, 2. Z. v. u. „derjenige“ statt „diejenige“; S, 92, 11. Z. v. o. „wenn“ statt „denn“; S. 98, 6. Z. v. o. „dennoch“ statt „demnach“; S. 113, 1. Z. v. u. „verbreitet“ statt „vorbereitet“; S. 121, 8. Z v. o. „nationale“ statt „nationelle“; S. 122, Mitte fehlt „zu entweihen, indem man sie in Dinge“ hinter „Philosophie“; S. 130, 3. Z. v. u. vor „wenn“ fehlt „würde,“; S. 131, 2. Z. v. o. vor „auch“ fehlt „nicht“; S. 145, 2. Z v. o. „verwischt“ statt „vermischt“; S. 147, 5. Z. v. o. „stillen“ statt „vielen“; S. 150, 14. Z. v. u. „höherem“ statt „höheren“: S. 151, 6. Z. v. o. hinter „ist,“ fehlt noch einmal „ist,“; S. 151, 12. Z. v. o. hinter „Subjektivität“ fehlt „in die Objektivität“; S. 153, 3. Z. v. u. „ihre“ statt „seine“; S. 164, 3. Z. v. o. „konnte“ statt „könnte“. Ferner wird S. 86, 12. Z. v. o. durch das Auslassen des Kommas hinter „subjektive“ und S. 94, 14 Z. v. u. durch das Auslassen des Kolons hinter „möglich“ der Sinn der betreffenden Sätze verdunkelt. Man wird demnach zugeben müssen, dass B. den herausgegebenen Text mit einem erheblichen Mangel an Sorgfalt behandelt hat, mit einer Nachlässigkeit, die sich ein Philologe oder Literarhistoriker im analogen Falle kaum zu Schulden kommen lassen dürfte, ohne sich den heftigsten Angriffen und Vorwürfen auszusetzen.

Die Anmerkungen, die sich auf das Notwendigste, auf einige Erläuterungen und gelegentliche Hinweise, beschränken, sollen die Einleitung bei der Erreichung ihrer Absicht unterstützen; und zwar unternimmt es die Einleitung, mit Geschick und innerer Beteiligung an der Sache fruchtbare Beziehungen zwischen dem Ideengehalt der Vorlesungen über die Methode und dem geistigen Leben der Gegenwart anzuknüpfen und zuvor eine Darstellung von Schellings ideengeschichtlicher Stellung zu geben. Diese Darstellung geschieht aber von einem einseitigen Gesichtspunkte aus. Darauf, dass Schellings Wirken zu einem wesentlichen Teile in die gedankliche Sphäre der romantischen Bewegung hineingehörte und aus

ihr hervorging, wird nicht Bezug genommen. Und doch hat der Philosoph wiederholt auf die romantische Bewegung und ihre Ziele unverkennbare Anspielungeu gemacht, vornehmlich am Anfange und am Ende der Vorlesungen (vgl. S. 8 und 167/68). In dem Grundgedanken von Schellings Auffassung vom Wesen der Wissenschaft, dass nämlich jede Wissenschaft zuletzt auf einem philosophischen Prinzip und die Philosophie selbst auf einem künstlerischen Prinzip beruhe, das überdies in der Religion sich ebenso ausdrücke, spiegelt sich deutlich die Grundtendenz des romantischen Geistes wieder, die Poesie, Philosophie und Religion ineinanderfliessen lassen wollte. Das Schellingsche Bildungsideal war eine Systematisierung des romantischen Bildungsideals. Von diesen wichtigen Zusammenhängen erwähnt der Herausgeber nichts. Die historische Stellung Schellings ist in rein fachphilosophiegeschichtlichem Sinne ins Auge gefasst und in diesem Sinne allerdings in einer für den Laien verständlichen und anregenden Weise geschildert. Nur über eine Stelle hat Ref. selbst sich nicht klar werden können. Auf S. X heisst es: „Bei Kant herrscht auch hier (d. i. bei dem erkenntnistheoretischen Verhältnis zwischen „Mensch" und „Welt") der durch seine Geistesart bedingte Dualismus: Welt und Mensch sind von Anfang an getrennt und eine wesenhafte Verbindung ist dann unmöglich. Es ist im Grunde derselbe Fehler des Ausgangspunktes, wie ihn die übliche Erkenntnistheorie stets begeht: sie beginnt vom Ich, dem notwendig ein Nicht-Ich entgegengesetzt wird. Bei konsequentem Denken ist dann dem Solipsismus, dem „Einzig-Sein", nicht zu entgehen." Es ist doch schwerlich anzunehmen, dass der Herausgeber mit diesen Sätzen sagen wollte, dass der Standpunkt der Kantischen Erkenntnistheorie bei konsequentem Denken zum Solipsismus führe. Was aber in aller Welt wollte er damit sagen?

Charlottenburg. Karl Hoffmann.

Oesterreich, Konstantin, Dr. phil. Die Entfremdung der Wahrnehmungswelt und die Depersonnalisation in der Psychasthenie. Ein Beitrag zur Gefühlspsychologie. Sonderabdruck aus dem Journal für Psychologie und Neurologie. Bd. VII, S. 255—276. Bd. VIII, S. 61—97, 141—174, 220—237. Bd. IX, S. 15—53. Leipzig, J. A. Barth, 1907. Gr. 8⁰.

Kant hat bei seinem ausgedehnten psychologischen Interesse auch den psychopathologischen Erscheinungen eine mehr als gelegentliche Aufmerksamkeit zugewandt. Im „Versuch über die Krankheiten des Kopfes", in den „Träumen eines Geistersehers", in der „Anthropologie" — immer wieder kommt er auf sie zurück und sucht auch in dieses scheinbar verworrenste Gebiet mit seiner scharf sondernden wissenschaftlichen Analyse einzudringen. Freilich bleibt er dabei ganz in den psychologischen Anschauungen seiner Zeit stehen: er nimmt eine Reihe deutlich geschiedener Seelenvermögen an und bestimmt die einzelnen Krankheitsformen nach demjenigen Vermögen, das im jeweiligen Falle gestört erscheint. Gegenüber dieser halb deduktiven Methode zeigt uns die moderne Psychopathologie die sorgfältigste Anwendung der Empirie. Die vorliegende bedeutsame Arbeit fusst zunächst auf drei neuen, höchst interessanten Krankheitsfällen; die eigenen Aufzeichnungen der Patienten werden mit Recht völlig unverkürzt wiedergegeben. Ausserdem aber zieht der Verf. eine Fülle älterer und neuester Litteratur sowohl von der klinischen als der theoretischen Seite heran.

Die beiden Krankheitserscheinungen, um die es sich hier handelt, die Entfremdung der Wahrnehmungswelt und die, von Dugas als „Depersonnalisation" bezeichnete, bis zur Bewusstseinsspaltung sich steigernde Entfremdung der eigenen Persönlichkeit gehören dem Gebiet der sog. Psychasthenie an und sind mit der Hysterie nicht zu verwechseln. Krishaber, der ihnen zuerst eingehendere Untersuchungen widmete, führte sie auf Störungen in den Sinnesempfindungen zurück, und neuere Autoren, wie Taine und Ribot, sind ihm noch in dieser Auffassung gefolgt. Man

wird dadurch an die von Kant immer wiederholte Unterscheidung von Wahnsinn (als krankhaften Sinnesillusionen) und Wahnwitz (als Störung der intellektuellen Funktionen) erinnert und möchte, jenen sensualistischen Theorien folgend, die betreffenden Phänomene nach Kantischem Sprachgebrauch um so eher zum Wahnsinn rechnen, als sie durchgängig durch das Bestehen völliger, deutlicher Krankheitseinsicht ausgezeichnet sind. Der Verf. liefert nun aber in höchst überzeugender Weise an der Hand der Krankheitsaussagen den Nachweis, dass diese Erklärung durch Störung der Sinnesempfindungen irrig ist. Er beginnt mit der Entfremdung der Wahrnehmungswelt und zeigt, dass die Sinnesempfindungen völlig unverändert sind. Ebensowenig kann er sich den Theorien von Leroy und Pick anschliessen, die die Entfremdung als eine Störung des normalen Bekanntheitsgefühles ansehen, oder denen von Lipps und anderen, die eine Erinnerungsstörung annehmen. Seine eigene Analyse führt zu dem interessanten psychologischen Resultat, dass bei völliger Intaktheit der Sinnesempfindungen doch die Sinneswahrnehmungen alteriert sein können. Denn die Wahrnehmungen sind nicht identisch mit den einfachen Empfindungen: sie sind komplexe Gebilde aus diesen und hinzutretenden weiteren Prozessen. Im Gegensatz zu der physiologischen Schule Wernickes sucht er aber die psychasthenische Störung nicht in den begleitenden Muskelempfindungen, sondern in den Gefühlsprozessen, die mit den Empfindungen verschmolzen sind. Alle Aussagen der Kranken weisen darauf hin, dass ihnen die Aussenwelt deshalb fremd erscheint, weil in ihnen die emotionellen Vorgänge gehemmt sind.

Und diese Auffassung wird unterstützt durch die Beobachtungen bei der Depersonnalisation, die häufig mit jener ersten Krankheitsform verbunden auftritt. Auch hier sind keine intellektuellen Störungen oder Sinnesabnormitäten nachweisbar: die vollste Krankheitseinsicht besteht, und die Kranken klagen einstimmig nur darüber, dass in ihnen die Gefühle herabgesetzt oder erstorben sind. Merkwürdigerweise geht die Krankheitseinsicht so weit, dass sie diese allgemeine Gefühllosigkeit doch als etwas Schreckliches fühlen und sich ihres früheren Zustandes deutlich (eigentlich auch gefühlsmässig) erinnern. Auch die Depersonnalisation beruht also im wesentlichen auf der Hemmung der emotionellen Prozesse. Der Einfluss dieses Zustandes auf die intellektuellen Betätigungen wird eingehend verfolgt; kürzer wird die Willensseite behandelt, doch eine Herabsetzung des Aktivitätsgefühles allgemein konstatiert.

Der normalpsychologische Ertrag dieser Analyse an pathologischen Fällen ist höchst bedeutend. Der Verf. findet dadurch die Anschauung von Lipps bestätigt, dass der Kern unseres Ich in den Gefühlen zu suchen ist. Er geht aber insofern über ihn hinaus, als er daraus die Möglichkeit einer innerlichen graduellen Abstufung des — numerisch immer einheitlichen — Selbstbewusstseins folgert, je nach der Stärke und Beteiligung der Gefühle, die zu seinen konstituierenden Bestandteilen gehören. (Vgl. auch die Litteraturübersicht zur Theorie des Selbstbewusstseins, Bd. VIII, S. 162.)

Was die erkenntnistheoretische Seite dieser Untersuchungen betrifft, so kommt der Verf. wiederholt selbst darauf zu sprechen und weist besonders auf Dilthey hin, der in seiner Akademieabhandlung „Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt und seinem Recht“ im Anschluss an die sensualistische Erklärung von Krishaber betont hatte, dass unser Selbstbewusstsein abhängig ist von dem Spannungsverhältnis, das zwischen unserem Selbst und der Wahrnehmungswelt existiert. Der Verf., der hierfür seine eigene Theorie einsetzt, hat jedenfalls das bedeutende Verdienst, den unlöslichen Zusammenhang der Erkenntnisfunktionen mit den im weiteren Sinne psychologischen Prozessen sowohl für das Gebiet der Wahrnehmung als der Apperzeption einmal eindringlich in Erinnerung gebracht zu haben. Die exklusiven Anhänger derjenigen Erkenntnistheorie, deren Blick nur

auf das Zustandekommen einer objektiven, allgemeingiltigen, streng rationalen Erkenntnis — eines rein abstrakten Ideals — gerichtet ist, werden vermutlich hier wieder nichts finden, was sie aus ihrer konstruktiven Bahn zu bringen vermag. Um so mehr aber wird der Historiker diesen Untersuchungen seine Aufmerksamkeit zuwenden, die über die zahllosen Stufen des Realitätsbewusstseins, wie sie etwa bei Augustin, Descartes, Malebranche, Berkeley, Kant, Fichte (s. Bd. IX, S. 32), Schopenhauer hervortreten, oder über die Fälle mystischer Selbstentäusserung und andere religiöse Zustände ein helles Licht verbreiten. Es ist völlig undenkbar, die grosse philosophische Bedeutung dieser Arbeiten an den Grenzen des Normalen zu übersehen: sicher liefern sie in dieser Hinsicht einen weit grösseren Gewinn als die physiologische Sinnespsychologie, die uns insofern im wesentlichen Enttäuschungen beschert hat. Wir hoffen, dass uns der scharfsinnige Verf. dieser Schrift, bei dem sich in glücklichster Weise Kenntnisse und Interessen auf beiden Gebieten verbinden, noch mit mancher gleich ergebnisreichen Arbeit verwandter Richtung beschenken möge!

Charlottenburg. Eduard Spranger.

Hartmann, E. v. System der Philosophie im Grundriss. 1. Band: Grundriss der Erkenntnistheorie. Haacke, Sachsa i. H., 1907. (X u. 222 S.)

E. v. Hartmann ist es vergönnt gewesen, sein Lebenswerk endgültig abzuschliessen. Er hat sein zusammenfassendes „System der Philosophie“ vollenden können und jetzt ist der erste Band davon erschienen, in 2 Jahren wird das ganze Werk vorliegen. Es ist — wie H. selbst bemerkt — das erste Mal in der Geschichte der Philosophie, dass eine solche Zusammenfassung einem Denker in so ausgeglichener Weise gelingt. Hegels und Lotzes Versuche nach dieser Richtung sind unvollendet oder sehr ungleich in den Teilen.

Für die weitere Ausbreitung der Hartmannschen Gedanken kann dieses System von grösster Bedeutung werden, denn diese kurzen Darstellungen kann jeder ohne zu grossen Zeitaufwand durchstudieren, und dann wird sich ja entscheiden, ob er zu den umfangreicheren Werken Lust verspürt oder nicht. Hoffentlich wird jedenfalls der unwürdige Zustand gehoben werden, dass sich die meisten Philosophen der Mühe enthoben glauben, sich mit H. auseinanderzusetzen. Denn ernst zu nehmen ist dieser Denker wie selten einer, rastlos nur der Wahrheit nachstrebend, ist sein Leben dahingegangen, ohne laute Anerkennung — bis auf den schnell verrauschten Erfolg seiner „Philosophie des Unbewussten“ —, ja getrübt durch die erbittertsten Angriffe. Und unbeirrt ist H. weiter geschritten, er wollte ja nicht Ruhm, sondern nur Wahrheit.

Der vorliegende Band ist der Erkenntnistheorie gewidmet, die ja die Grundpfeiler jedes Systems schaffen muss. Aber H. fundiert nicht nur sein System, sondern stellt eingehend alle möglichen Standpunkte der Erkenntnistheorie dar, beleuchtet sie kritisch und zeigt, wie sie über sich selbst hinaus auf eine höhere Synthese weisen, die H. ja im „transscendentalen Realismus“ sieht. So ist sein Buch eine Einleitung in die Philosophie überhaupt, und zwar eine sehr gute, denn H.s klare und sachliche Art ist für eine Einführung in die abstrakten Regionen der Philosophie wie geschaffen.

In 3 grosse Abschnitte gliedert sich das Buch: Das Erkennen, Übersicht der möglichen erkenntnistheoretischen Standpunkte, die Kategorien der Erscheinungswelt. Zunächst werden die verschiedenen Stufen des Erkennens behandelt: Erfahrung, Kunde, Wissenschaft. Dabei wird H.s eigentümliche Stellung zur früheren spekulativen Philosophie schon klar. „Alle Erkenntnis beginnt mit der Erfahrung und stützt sich auf sie“ (S. 1). Diesen Grundsatz hält er fest auch für die ganze Philosophie. „Auch die Philosophie muss Empirismus sein, indem sie von der Erfahrung ausgeht, ihre Schritte fortlaufend an der Erfahrung kontrolliert, und ein

um so breiteres empirisches Fundament herrichtet, je höher sie den pyramidalen Bau ihrer Erkenntnis in die Wolken hinaufzuführen wünscht. In diesem Sinne muss auch der letzte und höchste Gipfel der Philosophie, die Metaphysik, Empirismus sein, d. h. ihre spekulativen Turmbauten müssen auf dem Boden der Empirie . . ruhen, um nicht als bodenlose Luftschlösser zu erscheinen" (S. 19). Mit dieser prinzipiellen Einsicht, dass für die Philosophie keine andere Methode existieren kann, wie für die übrigen Wissenschaften, scheidet sich H. von der Begriffsspekulation, mit der er so oft zusammengeworfen wird. Allerdings ist seine Philosophie nicht „Positivismus", denn er ist sich klar, dass der Begriff der „reinen Erfahrung" ein Unbegriff ist — jede Erfahrung ist mit geistigen Momenten verbunden, wenn man diese entfernt, bleibt nichts Fassbares mehr übrig Aber H geht stets von der Erfahrung im wahren Sinne aus, nicht von vorgefassten Begriffen; er denkt die Erfahrung nur durch und klärt sie mit dem Gedanken. Jedenfalls darf sich die Philosophie niemals von den Spezialwissenschaften feindlich abtrennen -- aber diese auch nicht von ihr „Eine Philosophie, die den Schatz an Ergebnissen der Spezialwissenschaften entbehren und allen Inhalt wie die Spinne ihr Netz aus sich selbst heraushaspeln zu können glaubt, befindet sich ebensosehr auf dem Irrwege, wie eine Spezialwissenschaft, welche die erkenntnistheoretische Grundlegung ihrer selbst, ihren durch die Philosophie vermittelten Zusammenhang mit der einheitlichen Gesamterkenntnis und die Befruchtung mit metaphysischen Perspektiven verschmäht" (S. 16).

So nimmt H. die Fülle der von der modernen Wissenschaft errungenen Kenntnisse auf und befriedigt andererseits in wissenschaftlicher Weise das „metaphysische Bedürfnis" des Menschen. Er ist damit in hohem Masse berufen, unserer Zeit zum Führer zu dienen.

Dann prüft H. die Zuverlässigkeitsgrade und die Methoden des Erkennens; er zeigt, dass die Metaphysik z. B. sich mit einer geringeren Wahrscheinlichkeit zufrieden geben muss, als sie die Spezialwissenschaften haben. Die Induktion ist die einzige Methode der Erkenntnis, die Deduktion hat nur didaktischen Wert. Schliesslich werden noch Dogmatismus, Skeptizismus und Kritizismus behandelt.

Im 2. Abschnitt bespricht H. die erkenntnistheoretischen Standpunkte des naiven Realismus, des transscendentalen Idealismus und transscendentalen Realismus. An diesem Kritik zu üben ist hier nicht der Platz, dazu müssten andere Schriften H.s berücksichtigt werden, vor Allem seine gegen Kant gerichtete „kritische Grundlegung des transscendentalen Realismus". Jedenfalls ist das Resultat H.s unbestreitbar, dass ein konsequenter transscendentaler Idealismus zum absoluten Illusionismus führt.

Es folgt ein Abriss der Kategorienlehre, so weit er in die Erkenntnistheorie gehört. „Die Kategorialfunktionen . . . sind Begriffe eines Seienden, nämlich die Formen der unbewussten, produktiven Tätigkeit ... Sie sind nun typische Formen der logischen Selbstdetermination der produktiven Tätigkeit, also durchaus formal im Vergleich zu dem Inhalt, der die konkrete Bestimmtheit der produktiven Tätigkeit und ihres Produktes ausmacht" (S. 137). Aber nicht deduktiv lassen sich die Kategorien aufweisen, sondern nur induktiv. „Eine induktive Behandlung der Kategorienlehre wird nicht umhin können, die Kategorien aus der Erfahrung a posteriori zu erschliessen, wird sich aber dabei weder vom Zufall noch von Willkür, sondern von dem genetischen Verlauf des Erkenntnisprozesses leiten lassen und das Wesentliche vor den Unwesentlichen bevorzugen" (S. 135).

Dieses „Wesentliche" kann auch nur induktiv gefunden werden. „Es giebt keine feste Grenzlinie für die Selbstdifferenzierung der Intellektualfunktion, an welcher sie aufhörte, kategoriale Bedeutung zu haben ... Je häufiger die Umstände wiederkehren, unter denen eine bestimmte Kategorialfunktion logisch gefordert ist, desto allgemeiner und richtiger wird diese Kategorie sein" (S. 136).

Zunächst werden die Kategorien der Sinnlichkeit aufgesucht; diese zerfallen in Kategorien des Empfindens und des Anschauens. Die ersteren sind: Intensität. Zeitlichkeit und Qualität, die letztere ist die Räumlichkeit. Durch 3 Sphären hindurch muss die Untersuchung führen: Durch die subjektiv-ideale, die objektiv-reale und die metaphysische Sphäre. Räumlichkeit und Zeitlichkeit kommen den Dingen an sich zu.

Es folgen die Kategorien des reflektierenden und spekulativen Denkens, ihnen voraus wird die Urkategorie der Relation besprochen; denn „Sein ist in Beziehungen stehen" (S. 165).

„Die Kategorien des reflektierenden Denkens beschränken sich darauf, die im Wahrnehmungsinhalt implizite mitgesetzten Beziehungen explizierend zu konstatieren, die des spekulativen Denkens legen durch induktive Rückschlüsse in den Daseinsgehalt der Dinge an sich etwas hinein, was im Wahrnehmungsinhalt als solchem nicht zu finden ist, überschreiten also spekulierend die Erfahrung in ihrer repräsentativen Rekonstruktion des Seins im Bewusstsein" (169). Sein ist ja nicht identisch mit Bewusstsein, vom Bewusstsein aus lässt sich nur induktiv, tastend auf das Sein schliessen.

Die Kategorien des reflektierenden Denkens sind die des vergleichenden, trennenden, verbindenden, messenden, schliessenden, modalen Denkens. Die des spekulativen Denkens sind die Kategorien der Kausalität, Finalität und Substantialität. Die Kausalität gehört ganz der metaphysischen Sphäre an.

Zur kritischen Stellungnahme der Kategorienlehre gegenüber sei bemerkt, dass die Induktion wohl doch nicht immer die Methode gewesen ist, mit der H. die Kategorien entdeckt hat. Die begriffliche Entwickelung schwingt sich öfter ganz frei empor, namentlich in der grossen „Kategorienlehre".

Ein reifes und abgeklärtes Werk liegt vor uns, dem gegenüber die Kritik im Einzelnen unfruchtbar ist; es ist ja der Schlussakkord eines langen Denkerlebens, es ist das letzte Werk eines Grossen. Mit einem Gefühl der Pietät möge jeder an das Buch herantreten, wenn er dem Denker auch nicht in Allem zustimmen mag Vor Allem wäre es ein Segen, wenn die studierende Jugend sich mit diesem idealistischen Denker bekannt machen würde, denn ihr sind der tiefe sittliche Ernst und die heilige Ehrfurcht vor der Wahrheit, die aus H.s ganzem Lebenswerk spricht, sehr zu wünschen.

Hamburg. Dr. O. Braun.

Sigwart, Christoph, Vorfragen der Ethik. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), [2]1907.

Prof. Hch. Maier in Tübingen hat das Schriftchen neu herausgegeben, das 1886 in 1. Auflage erschien und schon Jahre lang vergriffen war. Hier soll nur wieder erinnert werden an die heute noch gleich wertvolle Darstellung der Probleme und Methodenlehre der Ethik. Gewinn freilich werden diejenigen von der überaus klaren, in übersichtlicher Form geschriebenen Abhandlung haben, die selbst eine klare, feste Stellung auf dem Boden der entschiedenen kritischen Ethik einnehmen, für die ja seit 1886 manche Neudarstellung, Neubegründung und Neuausgestaltung erschienen ist. Denn die „Vorfragen" legen im I. Teile einen besonderen Wert darauf, zu betonen, dass Eudämonismus und Egoismus in jedem menschlichen Wollen enthalten seien, natürlich in weiterem und edlerem Sinne als das gewöhnlich geschehe. Denn der gute Wille sei nur dann gut, wenn er das Sichbemühen um die Erreichung seines Zwecks einschliesse und dieser Zweck müsse in seiner Verwirklichung dem Handelnden irgendwie Befriedigung versprechen. Im II. Teil fordert S. darum von der Ethik die Feststellung eines höchsten Gutes, das ein künftiger, wirklicher Zustand realer Wesen sein müsse, der durch menschliche Tätigkeit innerhalb der gegebenen Welt hergestellt werden könne, um im III. Teil die weitere Folgerung daraus zu ziehen, dass nunmehr von diesem

Zwecke her die Normen gegeben werden müssten, die zu seiner Erreichung befähigten Nur das tüchtige Individuum freilich, d. h. das Individuum, dessen Wille konstant auf das höchste Gut gerichtet sei, das also — nach Sigwarts Definition — „sittliche Gesinnung" habe, würde diese Normen anwenden. Im IV. Teil handeln dann schliesslich die „Vorfragen" vom Inhalt des höchsten Gutes selbst als einer universalen Kultur, dessen Verwirklichung das treibende Motiv der Ethik und das zugleich ein Ziel aller sittlichen Erziehung sei, damit jedes Individuum zur normalen Empfänglichkeit für diesen allgemeingültigen und notwendigen Zweck heranreife und so die Heteronomie durch die Autonomie ersetzt werde.

In den Kantstudien braucht nicht erst ausführlich dargelegt zu werden, wie sehr all' diese Sätze von den prinzipiellen Sätzen der kritischen Ethik abweichen, zumal wenn wir sie fragen nach der sittlichen Gesinnung und dem treibenden Motiv aller Sittlichkeit. Wer aber der prinzipiellen Fundamente der Ethik sicher ist, und wer die S.sche Schrift nicht fragt nach dem, was das Gesetz des sittlichen Sollens in der kritischen Ethik an sich ist, und was das Prinzip der sittlichen Beurteilung, sondern was jenes Gesetz für das Leben bedeutet, das erst wertvoll wird, wenn es nach jenem allein wertvollen Gesetz gestaltet wird, der findet mancherlei Anregung in den „Vorfragen", die ja energisch auf die historische Darstellung des Reiches der Zwecke, auf das Feld, wo die sittliche Bestimmung ausgewirkt werden kann, hinweisen, wenn auch die Wertung der Kultur eine von der kritischen Ethik prinzipiell verschiedene ist und die kritische Methode einen diametral anderen Weg einschlägt zur Gewinnung eines ethischen Systems, als Sigwart in der vorliegenden methodologischen Schrift.

Laufen i. B. Hermann Maas.

Marcus, Ernst. Das Erkenntnisproblem oder wie man mit der „Radiernadel" philosophiert. Eine philosophische Trilogie mit einem Vorspiel. Herford, W. Menckhoff, 1905. 8⁰. (95 S.)

Es trifft sich recht unglücklich, dass mir fast gleichzeitig mit Marcus' Schrift, der S. 48 f. sich noch rühmen konnte, allein „die Versuche gewisser Philosophen unter dem festen und einheitlichen Gesichtspunkte des Erkenntnisproblems" betrachtet zu haben,[1]) das Werk E. Cassirers über „Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit" (I, 1906; II, 1907) zur Anzeige zugeht. Denn sofort drängt die Übereinstimmung im Haupttitel zu einem Vergleich, und dabei wird das propädeutischpädagogische Verdienst des Büchleins, das zeigen will, „wie man mit der Radierradel philosophiert," durch die grosse und vornehme, zugleich schlicht und anspruchslos dargebotene Leistung Cassirers so sehr in den Schatten gestellt, seine historischen Mängel treten so grell zutage, dass der befangene Berichterstatter nur zu leicht geneigt ist, jenes Verdienst ganz zu übersehen, zumal da Marcus in dem vorliegenden Heftchen einen überaus anspruchsvollen Ton anschlägt und nicht undeutlich zu verstehen giebt, dass er sich nahezu allein für den Kolumbus halte, der das Ei der geschichtlichen Betrachtung des Erkenntnisproblems und des rechten Kantverständnisses in Händen habe. Wir werden sehen, wie es mit diesem Anspruch bestellt ist, das heisst, um M.s geschmackvolle Variante von S. 49 im Interesse der Erhaltung eines wahrhaft attisch gewürzten philosophischen Stiles nicht umkommen zu lassen: „Ei oder Windei, das ist hier die Frage." Ja, ja, der Stil — M. steckt mich an mit seiner jovialen Art, wissenschaftlichen Materien gerecht zu werden — der Stil! Ohne Zweifel mögen Polemik und Satire eine gewisse Lockerung des Stiles bei der Darbietung philosophischer Grundfragen rechtfertigen; das ist zumal bei einer propädeutischen Schrift zulässig, aber muss man denn in Hemdsärmeln gehen, wenn man demonstrieren will, „wie man mit der Radiernadel philoso-

[1]) Das Buch von E. Grimm, Zur Geschichte des Erkenntnisproblems von Bacon zu Hume (1890) ist ihm dabei entgangen.

phiert"? Aus den schönen Sätzen, mit denen M. (S. 13 Anm.) eine von ihm ausgesprochene Vermutung abschliesst: „Das ist übrigens — wohlgemerkt — nur eine Vermutung von mir. Ich sage das ausdrücklich, denn in diesem Vortrag befasse ich mich sonst grundsätzlich nicht mit blossen Vermutungen und unbewiesenen Meinungen" — aus diesen Worten, meine ich, darf doch wohl auf den äusseren Anlass zur Entstehung des Buches geschlossen werden — aber ist das eine völlig genügende Entschuldigung für Auswüchse und Schnörkel? Da wird bald dem Leser erlaubt, „nochmals ein erstauntes Laiengesicht aufzusetzen" (S 13), alle drei Zeilen wird der Leser um irgend etwas gebeten, S. 26 ertönt die aufregende Frage: „Merkt der Leser was"? u. s. w. — bald erhält Kant die — populäre Bezeichnung „Der alte Fuchs" (S. 30) oder „der alte Herr" (S. 11). S. 32 bes. wimmelt von interessanten Wendungen, und M. bemerkt dann am Schluss derselben treffend: „Man kann über die Theorie des Sensualisten genau so gut dumme Witze machen, als ob er ein geborener Philosoph wäre" — nun, er hat sich die Gelegenheit dazu nicht entgehen lassen. Nichts Erfrischenderes als „fröhliche Wissenschaft" — ich sage das auf die Gefahr hin, von M. für einen verkappten Nietzschejünger gehalten zu werden — als Witz und Spott in einer polemischen Schrift; aber wenn die Munterkeit des „Vortrags" auswuchert, so lacht man bald nicht nur mehr über die Witze, sondern auch über den Verfasser. Und das um so mehr, als in der Hitze des Gefechtes sprachliche Entgleisungen auftreten wie: „Mitarbeiter am gemeinsamen Ziele" (S. 94). „Dass aber . . . der Gedanke . . . fruchtbar ist, . . . ergiebt sich daraus, dass nun die Anhänger dieser Kant-Konfession ein jeder, ohne einen Fehler zu machen, Kant auf ganz entgegengesetzte Weise auslegen . . . kann" (S. 10) oder „Kännte er nicht jenen . . . wirklichen Blitz" (S. 32) (statt „kennte") — sinds Druckfehler? Ich fürchte nein!

Doch wäre es ungerecht, zu verschweigen, dass er oft auch echte, seiner ehrlichen Entrüstung rein entströmende Töne eines ironischen Pathos gefunden hat, das organisch aus der jeweiligen Materie herauswächst und ganz ungesucht ist: „Kant bemerkt gelegentlich, „dass man auf diesem Gebiete mit der Radiernadel arbeiten müsse," und ich setze zur Illustration hinzu: Kant war ein Benvenuto Cellini, aber seine „Bearbeiter" sind Grobschmiede, sie „philosophieren mit dem Hammer," so dass die Funken in Gestalt von Widersprüchen herumwirbeln und die ganze Atmosphäre erfüllen" (S. 30) — es ist bei weitem nicht die einzige Stelle, die man mit Vergnügen liest; aber meist wird die schöne Harmonie zwischen Autor und Leser durch eine grelle Dissonanz gestört, weil der erstere sich doch gar zu oft im Ton vergreift.

Es tut mir leid, dass über M.s Schrift so viel Bitterböses zu sagen ist. Wenn der innerste Kern eines Buches nichts taugt, so nimmt man auch Verzierungen der oben gekennzeichneten Art gleichmütig hin, weil ja das Ganze doch nun einmal für den Papierkorb bestimmt ist. Anders steht es, wenn eine Schrift Brauchbares enthält, und das ist bei der M.schen der Fall — dann bedauert man solche Entstellungen. Und dabei hat M., wie es scheint, seiner Diktion die humoristische Färbung gegeben, um die Lektüre auch einem grösseren Kreise anziehend zu machen. . . .

Indes mag es jetzt des ästhetischen Räsonnierens genug sein; es ist Zeit, von der Form zum Inhalt überzugehen.

Da ein Inhaltsverzeichnis fehlt, so schicke ich ein solches voraus:

M. ist von K. Vorländer (Gesch. der Philos. II [1903] S. 473 f.) unter die sogenannten „Altkantianer" neben Goldschmidt eingereiht worden. Ob mit Recht, frage ich mich nach der Lektüre dieser Schrift. Zu den Glücklichen, die nach S. 95 von M.s Angriffen nicht getroffen werden sollen, gehören dann ausser Goldschmidt noch R. Drill, der bei Vorländer nicht verzeichnet ist, jedoch den „Altkantianern" nahesteht, sowie Reicke und Arnold (sic!). M. setzt hinzu: „Es ist möglich, dass vorstehendes Verzeichnis zu klein ist, doch sind mir weitere Forscher dieser Richtung nicht bekannt geworden," und „Es bedarf wohl kaum der Erwähnung, dass mein Angriff sich gegen vielfach erfolgreiche philologische und historische Bemühungen insoweit nicht richtet, als sie mit der Auffassung der Lehre (Kants) selbst nicht im Zusammenhang stehen. Aber leider stehen sie meist damit in verhängnisvoller Verbindung."

Worin besteht nun M.s Auffassung, auf deren fast alleinigen Besitz er sich so viel zu Gute tut? Er fordert die widerspruchsfreie, eindeutige Auslegung Kants unter Berufung auf jene Stelle in der Vorrede zur 2. Auflage der Kr. d. r. V., an deren Schluss es heisst: „Nil actum reputans, si quid superesset agendum." Gegen diese Forderung sei von den „Kantforschern" (mit Ausnahme der obengenannten) immerzu in gröblicher Weise gesündigt worden. Ein jeder „Kantforscher" grübele über Kant und verstehe ihn nicht, weil er so und so viele Widersprüche in ihm entdecke: diese Widersprüche bei Kant finde er dann „genial", und all diese Kantforscher beglückwünschten sich dann noch gegenseitig wegen ihrer, untereinander sich abermals widersprechenden, „scharfsinnigen Kantauffassungen". So werde Kant teils absichtlich, teils aus — Unbegabtheit verdunkelt und gegen eine Grundforderung verstossen, die eine einheitliche, mathematisch exakte und ohne inneren Widerspruch geschlossene Auslegung des ganzen Systems zur Pflicht macht.

Es ist nicht zu leugnen, dass in der Kantauslegung ungemein viel gesündigt worden ist und noch gesündigt wird, und jeder verrichtet eine dankenswerte Arbeit, der auf offenkundige Schäden hinweist und sie auszubessern sucht: Ludw. Goldschmidts Beispiel zeigt, dass man das mit ganz bestimmten Belegen tun kann, und dass die namenlose Verdammung in Bausch und Bogen (siehe das Vorspiel) nicht der einzige Weg dazu ist. Es wäre viel verdienstlicher gewesen, wenn M., anstatt nur einige wenige Forscher zu nennen, die er nicht angreift, lieber die Forscher, die Schriften, die bestimmten Ausführungen namhaft gemacht hätte, die er angreift. Dann allenfalls wäre seine Äusserung von S. 93 „Ich würde es sehr bedauern, wenn meine Kritik persönlich verletzen sollte", verständlich. Indes wäre eine Diskussion möglich gewesen, und zudem hätte man ersehen können, ob M. (um von anderen Forschern zu schweigen) eine Richtung, die seit Jahrzehnten unermüdlich an dem Studium, der Auslegung und der Fruchtbarmachung des Kantischen Systems arbeitet und deren Senior Hermann Cohen erst neuerdings wieder einen „Kommentar zu Immanuel Kants Kr. d. r. V." [Leipzig, Dürr, 1907 (Philos. Bibl Bd. 113)] geliefert hat, in dem uns die Grundlage des Systems wie aus einem Gusse erscheint, ob M. die Marburger Schule, deren Tendenz

ihm seinen hier ausgesprochenen Prinzipien gemäss sympathisch sein müsste, auch mit seinen, was die Bestimmung des Objekts angeht, formlosen Angriffen hat treffen wollen. Ich bin indes geneigt, zu glauben, dass er weder Hermann Cohens Buch über „Kants Theorie der Erfahrung“ (2. Aufl. 1885), noch die anderen Kantschriften Cohens, noch P. Natorps Arbeiten überhaupt kennt. Denn er hätte dann sehen müssen, dass hier geleistet wird, was er, freilich in unklarer Weise, fordert: die Erkenntnis des Kantischen Systems als einer in sich notwendigen Einheit, als eines Ganzen, in dem die Teile sich bedingen.[1]) Ich weiss nicht, ob M. sich mit Cohens Werk würde zufrieden gegeben haben, aber sicher hätte er gar vieles daraus gelernt und ihn dann wenigstens nennen müssen. Dass er ihn nicht kennt, ist unverantwortlich bei einem Forscher, der in Kantfragen so laut seine Stimme erhebt, wie M. in dem vorliegenden Buche. Und wenn er ihn kennte, so wäre dies Totschweigen oder, was ebenso viel ist, das stillschweigende Subsumieren unter jene von M. so schlecht gemachte Horde der widerspruchsreichen und eben darum „scharfsinnigen“ „Kantforscher“ noch leichtfertiger zu nennen.

Die Verirrungen dieser Kantausleger nimmt M. viel zu tragisch. Im „Nachwort“ redet er von einer „heillosen Verwirrung“, wodurch „die Philosophie in Misskredit gebracht werde; dadurch werde „ein grosses Problem oder gar eine grosse Wissenschaft mit Verfall oder Untergang“ bedroht — es sei höchste Zeit, dass „energisch die öffentliche Aufmerksamkeit“ auf diese bedauerlichen Zustände gelenkt werde u. s. f. — nun, der Rufer im Streite tut so, als ob es nicht schon seitdem philosophiert wird, d. h. beinahe so lange die Welt steht, Verwirrung und Verirrung in philosophicis gegeben hätte. Und die Philosophie ist doch noch nicht „untergegangen“. Glaubt er wirklich, Kants Werk werde verschüttet werden, weil seine Ausleger ein Schauspiel gewähren wie die Kärrner beim Turmbau zu Babel? Und meint doch ein jeder das Beste. Immer wo ein grosses Werk gefördert wird, giebt es Missverständnis, Verirrung und Gewühl der Meinungen. Um darauf aufmerksam zu werden, bedarf man der Weckrufe M.s nicht mehr. Wenn all das, was Hermann Cohen, um nur diesen einen zu nennen, seit Jahrzehnten für das Verständnis Kants gatan, den am Worte klebenden „Kantforschern“ die Augen für die Einheit des Systems nicht hat öffnen können, so wird es die regellose Polemik M.s noch weniger vermögen. Das Problem Kant muss still, sicher und gewaltig seine Arbeit tun. Warum an seinem Fortbestand zweifeln, wenn einige daran scheitern? Nun, da Kant gelebt hat, kann die Lage nicht mehr so trostlos werden, wie sie war, als Kant seine Kopernikanische Umwälzung vollzog. Und das Bewusstsein ihrer Wirkung kann nicht mehr verkümmern, trotz aller Irrtümer, denen viele seiner Ausleger verfallen.

M. hat Recht: wie ein mathematisches Lehrbuch, wie ein lückenloser mathematischer Beweis muss Kants System von Grund aus studiert werden. Gelingt es nicht, es als in sich widerspruchsfreie Einheit zu erfassen, wie Kant es verlangt, so darf man nicht glauben, es seien Widersprüche im System die Ursache, sondern „dieser Widerspruch ist... ein sicherer Beweis, dass man Kant noch nicht verstanden“ (S. 84), und man darf nicht ruhen, bis die von Kant behauptete Einheitlichkeit entdeckt ist. Der Vergleich des Systems mit einem mathematischen Satz mag nun gelten, sofern die Exaktheit der Durchführung des grundlegenden Gedankens dadurch gekennzeichnet werden soll; indes liegt die Gefahr nahe, dass ein solcher Vergleich weiter ausgedehnt wird auf die schriftstellerische Fixierung des Systems, und so führt der Vergleich den Unerfahrenen leicht zu einer starren, vorurteilsvollen Betrachtung von Kants Werk. Denn den Anfänger, und zu dessen Anleitung soll doch die Schrift hauptsächlich dienen, verwirrt

---

[1]) Dass es Cohen gelungen, Kants System als geschlossene Einheit zu erweisen, giebt auch R. Falckenberg in seiner Rede „Kant und das Jahrhundert“ (2. Aufl. 1907), S. 14—15 zu, wenn er auch sonst an C. Kritik übt.

diese Forderung und er wagt nicht, über die Zufälligkeiten der Formulierung hinweg zu schauen und bleibt so in den ersten Studien stecken. Der litterarischen Formung eines Systems kann nicht dieselbe Straffheit des Gefüges eignen, wie der Formulierung eines mathematischen Beweises. Irrationale Faktoren und Infinitesimales spielen dort noch mehr hinein als hier und machen es dem Forscher zur Pflicht, über der zufälligen Zweideutigkeit des Wortes, durch die der Schriftsteller dem Denker zu widersprechen scheint, die lückenlosen „Zusammenhänge geschlossener Gedanken" (Cohen) zu erfassen. Ein Haften an der Form, trete es nun im Gefolge einer mathematisierenden Dogmatik oder einer kurzsichtig logischen Philologie auf, erschwert nur eine solche Arbeit. Noch verkehrter ist es, die Form Kants als notwendiges Übel zu behandeln, wie das M. tut; ich begreife nicht recht, wie sich das mit seiner sonst konservativen Gesinnung verträgt. Nur ein pietätvolles Versenken in alle wechselvollen Feinheiten des Ausdruckes kann hier helfen, und diese „philologische Genauigkeit" allein, eine Genauigkeit höherer Art, als die „mathematische", eine höhere als M. sie zu kennen scheint, kann all die Rätsel der Kantischen Worte lösen, ihre Abweichungen erklären, ihre „Widersprüche" und anfänglichen Dunkelheiten erhellen. Die Ehrfurcht vor der Form erschliesst den Inhalt, weil sie uns das Verständnis auch der Unregelmässigkeiten gewährt, die wir aus ihren psychologischen und historischen Bedingungen verstehen lernen. So ermöglicht sich uns ein Hinausschreiten über sie zur tieferen Einheit des Systems, so nur mögen wir erkennen, wie bei Kant „alles sich zum Ganzen webt". „Man muss . . . gleichsam die persönliche Kontrapunktik dieser Gedanken durchschauen und handhaben" (Cohen, Kommentar S. IV). Sagt doch Kant selbst gelegentlich (Kr. d. r. V. ed. Kehrbach, S. 274), „dass es gar nichts ungewöhnliches sei, . . . durch die Vergleichung der Gedanken, welche ein Verfasser über seinen Gegenstand äussert, ihn sogar besser zu verstehen, als er sich selbst verstand." — Verweilen wir bei der Stilfrage!

Kants „Sachlichkeit giebt seinem Stil das Gepräge. Er hat mit der Macht der Ursprünglichkeit auch die Feierlichkeit, wie sie Winckelmann hatte; aber sie ist ausgebreitet über den gewaltigen Gliederbau der Perioden, in denen seine Gedanken sich gestalten; sie atmet nicht in dem Pathos der Ideen, geschweige in dem Hochgefüht seiner Gedanken; nur selten lässt er bei der Wiedererweckung der ethischen Ideen den Schwingen der Sehnsucht und des Glaubens ihren Lauf. Seiner Dialektik fehlt es freilich nicht an Salz und Lauge, ebensowenig aber an Schmelz und Balsam, die Antithesen mit ihren epigrammatischen Spitzen ringen sich immer aus der Wucht der Begriffe und ihrer Gegensätze hervor. Dabei ist die Einfalt des Humors, der Sokratischen Ironie vergleichbar, die durchgehende Grundstimmung; sie liegt wie ein zarter Morgenduft über dieser gothischen Architektur. Anschaulichkeit wetteifert überall mit der abstrakten Strenge und Tiefe. Der Sinn für die Natur hält diese Frische der Anschaulichkeit lebendig. Der Stil hat überall die angemessene Fülle; nirgends ist Kargheit noch Eile, sondern ein beschauliches Ausatmen der quellenden Gedanken; ein Reichtum auch an Worten und wechselnden Wendungen. Es ist, wie bei Beethoven, dem dieser brüderliche Genius nicht fremd geblieben ist, eine Stetigkeit der Motive, und ein unerschöpflicher Wandel in ihrer Verarbeitung. — An seinem Stil — der grosse Mensch wenigstens stellt sich unverhüllt in ihm dar — kann daher auch der Leser seiner Werke über das Mass seines eigenen Vermögens sich orientieren.[1]) Man tadelt Michelangelo nicht, ohne sich selbst blosszustellen. Man hat Kant nicht zu lesen, sondern sich in ihn zu versenken. An ein grösstes Kunstwerk muss man sein Leben setzen. In der Welt des Genius stumpft sich das Erleben nicht ab; es wächst vielmehr, indem es immer wieder sich erneuert, und immer neues Licht aufgehen lässt. Das Individuum ist, wie Schiller sagt, unerschöpflich."

[1]) Von mir gesperrt.

Ich habe diese Beurteilung des Kantischen Stiles, die sich in Hermann Cohens Kantrede zum 14. Februar 1904 [Marburg, Elwert 1904] S. 29 f. findet, in aller Ausführlichkeit hergesetzt, weil sie mit einer intensiven Überzeugung von der Einheit und inneren Notwendigkeit der gedanklichen Struktur des Systems eng verwachsen, ja aus ihr hervorgewachsen ist; sie ist so entschieden und unzweideutig, sie stimmt, aus solchen Munde kommend, so sehr zum Nachdenken, besonders wenn man die vielen fast verzweifelnden Äusserungen anderer Kantforscher daneben hält, dass ich einigermassen erstaunt bin, sie in der neuesten Arbeit über „Kants Stil in der Kritik d. r. Vernunft" von H. Ernst Fischer [Kantstudien, Ergänzungshefte Nr. 5, 1907] nicht unter den „allgemeinen Urteilen über Kants Stil" (S. 130 ff.) angeführt und diskutiert zu finden. Es ist schade, dass auch M., der es nicht unterlassen kann, Kants Sprache zu tadeln (ein bedenkliches Zeichen), keine Notiz davon genommen hat. Vielleicht hätte er darüber nachgedacht, ob es nicht doch möglich sein könnte, dass ein exakter Denker wie Kant nicht nur Gedankenrecher, sondern zugleich ein Genius sein kann. Ein Genius, gross auch und ganz er selbst in der Form, die hier als organische Hülle des Gehalts erscheint.

Ich weiss, M. sind die Begriffe genial und Genie fatal in Verbindung mit Philosophie. Er folgt in dieser Abneigung R. Drill, der, wie wir S. 93 erfahren, ihn „zuerst aus dem Schlummer des Theoretikers weckte" (! die „scholastische, trockene Sprache" (s. u.) reizt also doch zur Nachahmung !) und der in einer Besprechung von Chamberlains Kantbuch [Frankfurter Zeitung vom 3. 2. 1906] zu den Sätzen sich versteigt, „dass Genie noch niemals eine Theorie gemacht hat und nie eine machen wird", und es sei „schlimm genug, wenn man von einem wissenschaftlichen Werke sagen kann, dass es genial sei" — Nun, dem vorliegenden wird man diesen Vorwurf nicht machen; aber der Stil erinnert lebhaft an das Temperament der Genieperiode, und Drill mag darin Recht haben, dass diese Art der Genialität für die Theorie verhängnisvoll werden kann. Genug! — man sieht, bis zu welchen Paradoxen die Versteifung auf den oberflächlichen Vergleich des Kantischen Werkes mit einer mathematischen Konstruktion führen kann. M. vertritt die Auffassung, Kant habe sein Werk vollbracht, gewissermassen *gestossen* von dem unaufhaltsam sich ihm aufdrängenden Erkenntnisproblem (S. 85), dessen mathematisch exakter Lösung durch den *logischen* Kant der *Genius* Kant hätte somit untätig zusehen müssen — der sachliche Fehler, der in einer Verdinglichung des Problems liegt, ist bereits durch Cassirer (a. a. O. S. 18) formuliert worden; ein Fehler, der, nebenbei bemerkt, so grau metaphysisch und also so unkantisch wie möglich ist; -- doch einen zweiten Fehler hat jene mathematisierende Dogmatik, die sich der Einsicht, dass dass System Kants das Werk eines Genius ist, nicht öffnen will, im Gefolge: sie führt (hier passt Cohens Ausdruck) zu „frevelhaften Verdächtigungen" Kants.

Kants System: objektives Gebilde mathematischer Gewalten — Sein Stil: kraus und unklar — Ursache: geheime Absichten -- so läuft die Kette der Missverständnisse bei M. Er, der über die Sünden der namenlosen „Kantforscher" die ganze Lauge seines Spottes ausgiesst, er, der sorgsam prüfendes Eindringen in das exakte Gefüge des Systems fordert, er weiss nicht, dass nur die Pietät dem *Philosophen* gegenüber den Schlüssel dazu geben kann. Es kommen bei ihm (S. 13) folgende Sätze vor: „In den meisten wissenschaftlichen Werken merkt man nämlich sofort, welche Aufgabe ihnen zu Grunde lag. In der Regel kann der Schriftsteller es gar nicht vermeiden, sie ganz klar hinzustellen. Aber — bei Kant liegt die Sache ganz anders. *Hier tritt das Grundproblem*, jenes grosse Problem, dessen Lösung die Grundlage des Systems ausmacht, *gar nicht deutlich zu Tage.*[1]) Nur die Lösung ist gegeben, nicht das Grund-

[1]) Die Hervorhebung der Stellen durch gesperrten Druck ist von mir.

problem, und sie tritt nur als Mittel zum Zwecke der sogenannten Kritik der Erkenntnis auf. Ein grosses Weltproblem ist es, das Kant lösen musste, um die Kritik der reinen Vernunft schreiben zu können, und statt nun dieses grosse Problem selbständig und scharf hinzustellen, versteckt er seine Lösung in der Kritik der reinen Vernunft und gebraucht sie nur als Mittel zum Zweck, nämlich zu dem Zweck, die Grenzen unserer Erkenntnis festzustellen, gerade als ob ein grosses Problem und seine Lösung nicht schon für sich Interesse genug böte." Und in der Anmerkung spricht M. dann eine Vermutung über den Grund dieser — Zurückhaltung Kants aus: „Warum hat Kant diesen Kern seiner Lehre, sein Fundament versteckt? Hat er etwa selbst nicht gemerkt, was ihm gelungen war? — Das ist ganz ausgeschlossen. Aber ich vermute, dass ihm selbst vor der Grösse der Umwälzung, die er vorbrachte, bangte, dass er sich fürchtete, mit einer so gegen die Meinungen aller verstossenden Lehre als erster mit Ostentation vor die Öffentlichkeit zu treten. Er fürchtete den Lärm; eine Art litterarischen Lampenfiebers mag ihn veranlasst haben, die Grösse der Umwälzung durch eine scholastische, trockene Sprache abzuschwächen. Warum wurden die epochemachenden Schriften des Kopernikus erst nach seinem Tode veröffentlicht? Wahrscheinlich fürchtete er sich nicht nur vor dem geistlichen, sondern auch vor dem litterarischen Inquisitionsgerichte, einem Gerichte, das, aus inferioren Geistern zusammengesetzt, über das Neue mit grossem Lärm den Stab zu brechen pflegt."

Man weiss nicht, was man auf solche Ausführungen antworten soll. Es hiesse die Kritik der reinen Vernunft und besonders die Prolegomena ausschreiben, wenn man Kant gegen seinen Verteidiger in Schutz nehmen wollte. Was den Stil angeht, so mag M. jetzt kurz auch auf H. E. Fischer, a. a. O. S. 131 ff. hingewiesen werden, der zwar auch den Kantischen Stil künstlerisch nicht gerade hoch stellt, aber doch dem Charakter Kants gerecht wird, indem er durch seine statistisch genauen Untersuchungen zu dem Ergebnis kommt, dass nichts dem „schwarzen Argwohn" einer willkürlichen Verdunkelung in Kants Stil Recht giebt.

Weil Kant also sein Grundproblem, das Erkenntnisproblem, „versteckt" hat, muss es klar herausgearbeitet und in seiner geschichtlichen Entwickelung dargestellt werden. Eine peinliche Dissonanz schon im Vorspiel! Cassirer hat sich jeglicher subjektiven Anknüpfung enthalten und sich mit der geschichtlichen und systematischen Begründung begnügt. Betrachten wir kurz M.s Darstellung der Geschichte des Problems bis zu seiner Lösung durch Kant.

M. sagt S. 22 „Unsere Kritik philosophischer Versuche reicht . . . nur soweit, wie es die Feststellung des Problems fordert, und aus der Geschichte der Philosopbie und ihrer Systeme wird hier eine Geschichte des Erkenntnisproblems. Aber auch nicht seine Geschichte zu schreiben ist hier die Absicht, sondern es handelt sich darum, die Bestandteile des Problems klar vor Augen zu stellen und zugleich zu zeigen, dass das Problem das Zentrum ist, um das sich die Versuche der bedeutendsten Philosophen lagern, und unter dessen Drucke ihre Systeme geschaffen sind, gerade so wie sich die Versuche der Astronomen um das Problem der kosmischen Bewegungen drehten." Reicht nun die geschichtliche Betrachtung M.s zur genauen Feststellung der Entwickelung des Problems aus? Ich fürchte nein. Zunächst erscheint die Beschränkung der Untersuchung auf die bedeutendsten Philosophen der Neuzeit, auf Descartes, Locke, Berkeley, Leibniz, Hume durchaus willkürlich — auch wenn man annehmen will, dass M. gerade nur die Denker zu behandeln gedachte, zu denen Kant in seinen Schriften des öfteren und am liebsten Stellung nimmt. Denn an der Lösung des Problems sind seit Descartes nicht sie allein tätig gewesen; auch wird das historische Bild ihres Anteiles selbst ungenau, wenn man sich bei der Darstellung ihrer philosophischen Leistung

unbewusst oder bewusst von Kant beeinflussen lässt. Es ist ja bekannt, dass er von diesen Philosophen nur eine teilweise Kenntnis besass, was sich einfach daraus erklärt, dass viele ihrer wichtigsten Schriften im 18. Jahrhundert entweder nicht genügend bekannt oder überhaupt noch nicht gedruckt waren; ich nenne die wichtigen Regulae Descartes'; von Leibniz ganz zu geschweigen, dessen Bedeutung zu erkennen erst unserer Zeit vorbehalten war, die seine Schriften sozusagen hat neu entdecken müssen, während Kant von ihm nur das einseitige Bild kannte, das die Wolffianer ihm überliefert hatten. Selbst Humes wichtigste Jugendschrift, der Treatise, war noch nicht in Kants Händen gewesen, als er die Kritik schrieb. M. musste hier den Vorteil ausnutzen, den unsere gründlichere Kenntnis jener Denker dem Geschichtschreiber von heute bietet. Und ferner: Kant knüpfte wohl an Newtons Begriff einer exakten Wissenschaft an; aber wieviel die engere mathematische und naturwissenschaftliche Forschung der vergangenen Jahrhunderte zur Vorbereitung seiner Lösung beigetragen, fühlte er mehr, als ihm geschichtlich genau bewusst war. An der Lösung des Erkenntnisproblems haben seit Nikolaus von Cues Philosophie und exakte Wissenschaft gemeinsam gearbeitet; ich kann nur immer wieder auf Cassirers grundlegendes Buch verweisen. Es ist erstaunlich, dass M., der sich oft und gern auf Beziehungen zwischen Philosophie und Mathematik, sowie exakter Naturwissenschaft beruft, diese Art des Zusammenhanges einer geschichtlichen oder systematischen Erörterung nicht für wert hält, sondern sich, Kant folgend, mit einigen kurzen Hinweisen auf Kopernikus begnügt und nur in I, 3 (siehe das Inhaltsverzeichnis) einige moderne physikalische und physiologische Lösungsversuche des Erkenntnisproblems, allerdings an sich lehrreich, erörtert.

Dass M. seine Untersuchung erst mit Descartes beginnt, ist durch die hervorragende Stellung, die dieser in der Geschichte des Erkenntnisproblems einnimmt, gerechtfertigt. Aber eine geschichtliche Darstellung hat, wenn sie systematische Zwecke verfolgt und besonders dann die Pflicht, von der philosophischen Leistung des jeweiligen Denkers auf erkenntnistheoretischem Gebiete ein vollständiges, ein wahres Bild zu liefern, wenn auch die Umstände nur eine kurze Skizze zulassen.

Dieser Verpflichtung ist M. für Descartes wie für Leibniz nicht nachgekommen.

R. Drill hält zwar (a. a. O.) Chamberlain vor, aus der hier vorliegenden Schrift von M. könne „er entnehmen, wie man Descartes — und dann Locke, Berkeley, Leibniz und Hume — zur Einführung in Kant verwerten muss" — ich habe schon bei anderer Gelegenheit (Anzeige von Cassirer, Erkenntnisproblem I in dem letzten Hefte der Altpreuss. Monatsschrift) die Oberflächlichkeit des Descartesabschnittes bei M. betont. Die übergrosse Kürze (30 Zeilen) der Behandlung von Descartes' Verdienst um das Problem (worauf M. doch so ausdrucksvoll hinweist) mag hingehen, überrascht aber, wenn man die Länge des Abschnittes über Locke dagegenhält, der viele Vorgänger hat, über die er kaum hinauskommt. Doch recht eigentlich zu tadeln ist, was M. über das zentrale Verdienst Descartes äussert: es bleibt bei dem cogito. Von der methodischen Fundamentierung der Erkenntnis in den Prinzipien des Intellekts, deren reinste Entfaltung uns die Mathematik giebt, von allem, was seit Natorps erster Descartesschrift (1882) über den Mittelpunkt von Descartes' Erkenntnistheorie hauptsächlich aus den Regulae ad directionem ingenii herausgelesen worden ist (ich habe die wichtigste diesbezügliche Litteratur gelegentlich der Besprechung einer Neuausgabe und deutschen Bearbeitung der Regulae durch Buchenau im Litterarischen Zentralblatt 1907, Nr. 35 (31. VIII. 07), S. 1109 f. zusammengestellt), von alledem findet sich bei M. kein Wort; es sei denn, dass man in der Bemerkung, D. sei „von Beruf nicht ein Philosoph, ein Philologe oder ein Historiker (wie unsere heutigen Kantforscher), sondern ein Physiker und Mathematiker"

gewesen (S. 20), einen solchen Hinweis erblicken will . . . Der etwaige Einwand, das Büchlein verfolge nur propädeutische und polemische Absichten und könne daher auf ausführliche Darstellung sich nicht einlassen, würde nicht stichhaltig sein, denn es soll ja von einer derartigen Schrift keine extensive Vollständigkeit verlangt werden; hingegen wird eine intensiv erschöpfende Auskunft über den Anteil gefordert, den Descartes an der Lösung des Erkenntnisproblems hat.

Leibniz wird (S. 52—53) in 28 Zeilen abgetan mit einer schiefen und dürftigen Skizzierung der metaphysischen Seite der Monadenlehre, wonach es heisst: „Die Beurteilung dieser Theorie des neuerdings wieder eifrig angepriesenen Philosophen überlasse ich getrost dem Leser in der Voraussetzung, dass er seinen Laienverstand (bei Kant „den gemeinen Verstand“) gebraucht. Gebraucht er einen anderen, so stehe ich für nichts.“ Von den grundlegenden mathematischen und dynamischen Theorien Leibnizens und ihrem Verhältnis zum Erkenntnisproblem schweigt M., er, der mit Hinweisen auf die exakten Wissenschaften und ihre Beziehungen zur Philosophie an anderen Orten nicht zu kargen pflegt. Möge er es nicht verschmähen, da er von Cassirers Buch über L. (1902) als einer „Anpreisung“ wohl nichts wird wissen wollen, sich aus dem Leibnizkapitel in Vorländers Geschichte der Philosophie II, S. 113 ff., einem Buche, das er S. 48 recht von oben herab behandelt, die nötige Orientierung zu holen.

Für solche Mängel werden wir aber dadurch entschädigt, dass jedesmal, wenn wieder ein neuer Philosoph von M. vorgeführt wird, in Klammer das Geburts- und das Todesjahr beigefügt wird. Solcher — Exaktheit gegenüber wirkt es dann äusserst fatal, wenn es S. 20 heisst: „. . . die . . . Kopernikanische Lösung (des astronomischen Problems) mit ihren ungeheuren kulturellen Folgen (Vernichtung des Himmels und damit eines Teiles des Kirchenglaubens . . . die Eröffnung des Weges zur Entdeckung Amerikas u. s. w.). Aber! — in der oben zitierten schönen Stelle hatten wir doch gehört, dass „die epochemachenden Schriften des Kopernikus erst nach seinem Tode veröffentlicht“ wurden — d i. nach 1543 — und sollte mich meine Erinnerung aus der Geschichtstunde täuschen, wenn ich vermute, dass Amerika — 1492 entdeckt wurde! Erkläret mir, Graf Örindur . . .!

Ich habe nur die auffallendsten Mängel zu kennzeichnen versucht. Sie sind derart, dass man das Gute, welches M.s Buch tatsächlich enthält, leicht zu vergessen geneigt ist. Ich hebe deshalb hervor, dass die Besprechung des Lockeschen Lösungsversuches, wenn auch mit einigen der oben gerügten Schnörkel verziert, klar und seine Widerlegung einwandfrei ist. Dasselbe gilt von dem Kapitel über „Das Sensualproblem und die (scil moderne) Naturwissenschaft,“ (s. o.) sowie von dem Abschnitt über Berkeley. Weiterhin hat mich besonders die Erörterung über Humes Auffindung des zentralen Problems und das klare Verständnis für die Zwiespältigkeit seiner Lösung (III, 1—3) angesprochen. Die Sätze „Wir wollen ihm (Hume) nicht vorwerfen, dass er das Problem nicht zu lösen vermochte, ja ihm eine falsche Lösung gab; wir wollen ihm danken, dass er es entdeckte“ und „Jedenfalls ist es eine andere Art von Begabung, die Humes Frage, und eine andere, die Kants Antwort erstehen liess“ (S. 57), entschädigen für vieles. M. findet sich in dieser Auffassung ungefähr zusammen mit Hönigswald, Über die Lehre Humes von der Realität der Aussendinge (1904), S. 63, einem Buche, das M. für seinen Abschnitt manchen Beitrag hätte geben können. Bei der Skizzierung der Kantischen Lösung indes bleibt M. wieder wesentlich in einer kurzen (wohl aus propädeutischen Gründen stark psychologisch gefärbten) Erörterung des a priori und der transscendentalen Ästhetik stecken. Man vermisst eine klare Herausarbeitung des a priori als einer konstitutiven Grundlegung der Erfahrung so wie eine Darstellung des Raumes und der Zeit als der reinen Möglichkeit des Zusammen und des Nach-

einander, eine Herausarbeitung der beiden Elemente als der reinen Formen einer jeden möglichen Anschauung der Entfaltung jener „unmittelbar gewissen apriorischen Vorstellungen". Von den übrigen konstitutiven Teilen der Theorie der Erfahrung bringt M. nichts — ein propädeutisches Büchlein indes hätte vor allem darauf hinweisen sollen, dass Kant jene Frage, als welche zuerst das Erkenntnisproblem sich aufdrängt: Wie ist Erfahrung, die uns gewöhnlich doch als ein fertig Gegebenes erscheint, überhaupt möglich, welches sind ihre Grundlagen?, als Erster einheitlich und widerspruchslos beantwortet hat. — Aber ich wollte diese Rezension mit einer Anerkennung des Positiven in M.s Buch abschliessen und nicht mit Ausstellungen.

Es wäre schade, wenn M. das Wort, „Ich habe entweder alles oder gar nichts geleistet" (vgl. S. 92), auch auf sein Buch angewendet wissen wollte. Denn es enthält Gutes, das der Erhaltung wert ist. Aber wenn dies nicht verloren sein soll, so bedarf die Schrift einer Reformation an Haupt und Gliedern. Alsdann, aber auch nur dann wird sie neben Cassirers monumentalem Werke einen eigenen, durch ihre propädeutische Aufgabe genügend gerechtfertigten Platz beanspruchen dürfen. Vorläufig kann man aus ihr nicht lernen, „wie man mit der Radiernadel philosophiert".

Düsseldorf. Dr. Paul Wüst.

Troeltsch, Ernst. Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1905. (55 S.)

„Eine Untersuchung über die Bedeutung der Kantischen Religionslehre für die heutige Religionswissenschaft" nennt der Heidelberger Theologe im Untertitel diesen Vortrag, den er auf dem International Congress of arts and sciences in St. Louis gehalten hat. Aber hier ist mehr. Das Büchlein enthält in scharfer, geistvoller Ausführung die Grundlinien einer Religionsphilosophie. Als philosophische Schrift steht es in der Reihe der erkenntnistheoretischen Werke von Windelband und Rickert, weist jedoch so viel eigene, energische Förderung in der Stellung, Bestimmung und Lösung der Probleme auf, dass wir seinen Standpunkt nur mit seinem eigenen Namen bezeichnen können.

Die Scheidung der Psychologie und Erkenntnistheorie ist die Kantische. Das subjektive religiöse Bewusstsein selbst ist das Tatsächliche, an das sich die Religionswissenschaft hält. Es erfordert eine psychologische Analyse. Diese empirisch-psychologische Untersuchung ist nötig, aber auch möglich trotz aller Übertreibung der Gefahren derselben durch den Positivismus. Sie muss zuerst die besondere Form derjenigen seelischen Vorgänge und Zustände, die wir als religiöse bezeichnen, und dann das Verhältnis der einzelnen Inhalte zu dieser Form feststellen. Das ist rein psychologische Arbeit. Freilich muss hier Troeltsch den Wert der deutschen Psychologie in sehr richtiger Weise einschränken. Psychophysiologie ist nicht fähig, dies Gebiet psychologisch zu untersuchen. Der qualitativen Eigentümlichkeit der religiösen Zuständlichkeiten kommt die Psychophysik nicht bei. Dagegen weist Tr. auf die beste und feinste Leistung moderner Religions-Psychologie hin, die die charakteristische Eigenart, die Form dieser Zustände und Erfahrungen gefunden habe, z. T. wenigstens, ohne den gedanklichen Inhalt gemäss der Wahrheitsfrage zu ordnen. Es sind das die Gifford Lectures: The varieties of religious experience von Will. James. Hier stört nicht das Gesetz vom kausalnotwendigen Aufbau des Bewusstseins. Das Eintreten auch qualitativ selbstständiger Erfahrungen wird nicht ausgeschlossen. Und als das Charakteristische der religiösen Zuständlichkeiten findet James die Empfindung der Gegenwart des „Göttlichen" mit den Gefühlswirkungen feierlicher Abstandsempfindung und enthusiastischer Erhebung.

Aber freilich, das Alles ist bloss Psychologie. Damit ist noch nichts gesagt über Wahrheitsgehalt und Realitätsgehalt dieser Erscheinungen.

Die Frage nach dem Geltenden setzt hier ein. Dazu ist der Rückgang auf allgemeingültige, dem reinen Denken oder der Vernunft innewohnende Begriffe nötig. Es beginnt das Problem der Erkenntnistheorie. Ohne sie ist die Frage nach der Notwendigkeit und dem Wahrheitsgehalt der Religion gar nicht zu entscheiden. Die Erscheinungen müssen sich aus einheitlichen Gesetzen des Bewusstseins begreifen lassen. Und diese Gesetze müssen aus eigener autonomer Notwendigkeit in die bunte seelische Mannigfaltigkeit Einheit und Zusammenhang hineinwirken. Troeltsch ringt hier in geistvoller, scharfsinniger Weise um die klare Feststellung des Problems. Besonders gilt es hier zwei Sätze neben einander zu stellen. Einmal den: Die Gesetze wirken aus eigener, autonomer Notwendigkeit in die bunte seelische Mannigfaltigkeit Einheit hinein. Und den anderen: Die Gleichartigkeit der einen oder anderen Gruppe psychischer Erscheinungen ist nicht durch das Fatum mechanischer Verknüpfung, sondern in einer inneren Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit der sie hervorbringenden Tätigkeit begründet. Das Allgemeine ist im rein Tatsächlichen enthalten. Das apriorische Gesetz schon in der Buntheit der Erscheinungen. Es muss also eruiert werden. Es handelt sich somit in der Erkenntnistheorie um eine Selbsterfassung des Rationalen, das im Tatsächlichen enthalten ist. Durch sie wird eine gesicherte Realitätserkenntnis geschaffen und der Schein und Irrtum im verwirrenden Strom des psychologischen Gemenges zurückgedrängt. Es ist der formale, erfahrungsimmanente Rationalismus, der überall in der elementaren Erfahrung selbst schon das Walten des logischen Apriori konstatiert. Nur muss dieser von der Erfahrung angesponnene Rationalismus sich nun mit Klarheit und Konsequenz erfassen und die Erfahrung dadurch zu einer rationell geordneten Wirklichkeit umformen. Es handelt sich hier doch wohl, so zu sagen, nach Tr. um ein Sich-suchen und Sich-wiedererkennen der Vernunft in einem durch den Schein getrübten Spiegel. Es ist eine in ihrer logischen Schärfe und ihrem straffen Fortgang hinreissende Darstellung, die Tr. hier giebt (s. besonders S. 21—26).

Damit stellt Tr. auch scharf heraus, dass das eigentliche Kennzeichen einer kantisierenden Religionslehre gar nicht die Lehre über Glauben und Wissen, resp. die Scheidung der theoretischen und praktischen Vernunft ist. Damit ist nur das Verhältnis der Religionswissenschaft zur Spekulation beschrieben. Auf dem praktischen Charakter beruht für Kant nur die Trennung der Religion von der exakt-theoretischen Wissenschaft, aber nicht die Wahrheitsgeltung der Religion. Diese beruht auf dem rationalen, d. h. auf dem apriorisch transscendentalen Gesetzesgehalt der Religion. Damit trennt sich Tr. auch scharf von den von Ritschl ausgehenden kantisierenden Theologen. Die Verknüpfung des rationalen Elements mit einer unbefangenen Psychologie ist für ihn das eigentliche und wirkliche Problem der Religionslehre. Jene Werturteilstheologie fällt der Wunsch- und Illusionstheorie Feuerbachs in die Arme, da sie die Notwendigkeit des Objekts verliert, an dem die Werte haften. Die Tr.sche Theologie sucht das apriorische Bewusstseinsgesetz, das sich in der Tatsächlichkeit des religiösen Lebens äussert, und daraus den letzten Grund für die Feststellung des Wahrheitsgehaltes der Religion und das Mittel der kritischen Reinigung und Fortentwickelung der psychologischen Religion. Mit der Notwendigkeit der apriorischen religiösen Vernunft ist aber auch das in ihr gesetzte Objekt notwendig. Damit steht Tr. fester im Prinzip in der Kantischen Erkenntnistheorie als die Werturteilstheologie.

Freilich beweist nun Tr. in gedrängter, tiefsinniger Weise, wie die Kantische Religionslehre um der heutigen verfeinerten Psychologie und um der Konsequenz der Gedanken willen Modifikationen erleiden müsse. Er weist das in 4 Punkten nach.

Erstens darf sich die Vernunft in der psychologischen Gemengelage als enthalten voraussetzen. Die Selbsterkennung des Logischen ist darum nötig bei der Eruierung und Fixierung der erkenntnistheoretischen

Gesetze. Es ist eine Entscheidung des Willens, dies Enthaltensein eines vernünftigen und teleologisch zusammenhängenden Charakters in der Wirklichkeit vorauszusetzen.

Die Eruierung wird dann natürlich eine stets neue Aufgabe und ist nicht eine schon geschlossene Arbeit wie bei Kant, der ein geschlossenes System der Grundbegriffe hat. Der latente Vernunftgehalt der Wirklichkeit ist immer noch reicher als der gefundene. Hier konstatiert Tr. das erste Irrationale. Die Wirklichkeit ist nie völlig rational, ein unbegreiflicher Rest, der Schein und Irrtum einschliesst, ist stets untermischt.

Zweitens. Die Kantische Religionspsychologie beruht auf dem Deismus Deshalb drängt hier die Gegenwart weit über die Urformen der Kantischen Lehre hinaus, da ja die psychologische Analyse Voraussetzung für die erkenntnistheoretische Eruierung der Vernunftgesetze ist, die heutige Religionspsychologie eine weit reichere ist als die deistische.

Drittens. Kant hat gegen den Monismus die Freiheit aufgerichtet. Aber nur für die intelligible Welt. Er hat das empirische und intelligible Ich unterschieden, was stets zu Zusammenstössen zwischen beiden führt. Gerade in der Religions-Psychologie zeigt sich aber nur die Grundempfindung aller Religion, nicht ein Produkt des mechanischen Ablaufs, sondern eine Wirkung des in ihr empfundenen Übersinnlichen selbst zu sein. Die Religion lässt sich auf nichts Anderes kausal reduzieren. Hier müssen also die erkenntnistheoretischen Sätze aufgegeben werden, die dem psychologischen Befund widersprechen. In die phänomenale Zeit greifen rationale Akte ein, die ihre intelligible Zeitlichkeit haben. Das empirische und intelligible Ich liegen nicht neben, sondern in und über einander. Nicht alles, was in die Zeit fällt, ist kausalnotwendig verknüpft. Das intelligible Ich, das latent im phänomenalen wirksam ist, behauptet sich, „schafft die Persönlichkeit als die Verwirklichung der autonomen Vernunft, indem es aus dem Psychologischen als das Intelligible herausbricht, es bearbeitet und geordnete Wechselwirkung schafft, nicht kausalen Zwang. Hier ist ein Ineinandergreifen, ein Kampf, denn es ist eine Unterbrechung der kausalen Notwendigkeit (nur angeregt, gefördert, gehemmt und geschwächt durch diesen Verlauf). So ist Religion eine Tat der Freiheit und Geschenk der Gnade, eine Durchbrechung des Übersinnlichen und eine freie Tat der Hingebung. Die Freiheit wirkt also auch in die phänomenale Welt ein und diese empirische phänomenale Kausalität ist auf diese Einwirkung eingerichtet. Hier konstatiert Tr. das zweite Irrationale: Das Problem der Freiheit und schöpferischen Wahrheitserzeugung. In ihr erfasst das Rational-Allgemeingültige in der Religion sich selbst und gestaltet von hier aus die Wertabstufung der geschichtlichen Religionen. Hier steht Tr. sehr nahe bei Rickerts erkenntnistheoretischem Normbewusstsein.

Viertens: Das Religion-haben gehört zwar zum Apriori der Vernunft. Die Religion ist also mit der Vernunft selbst gesetzt, auch wenn sie es sich selbst nicht zum Bewusstsein brächte. Aber was ist schliesslich Religion als Form des rationalen Vernunftgesetzes allein ohne die Aktualisierung in spezifischen, psychologischen Erlebnissen, ohne die inhaltlichen, psychologischen Erscheinungen?

Hier gilt es, das dritte Irrationale zuzugestehen, das Einmalige, Individuelle, Tatsächliche. Der Zusammenklang des Allgemein-Rationalen mit dem Tatsächlich-Irrationalen-Einmaligen bleibt ein unenträtselbares Grundgeheimnis des Lebens. In der verborgensten Einheit der metakosmischen Vernunft hat das Allgemein-Notwendig-Rationale und das Tatsächlich-Individuell-Gegebene eine unbegreifliche Einheit. Hier entsteht die Empfindung der Gegenwart und Wirkung des Göttlichen. Schaffende Urkraft, als Inbegriff des Seinsollenden und Mannigfaltigen und doch zu ergreifen nur durch eine freie Tat der denkenden und praktischen Autonomie.

Mit Eucken betont hier Tr. dies tiefste religiöse Problem, ohne es freilich lösen zu wollen, wie jener durch die noologische Methode.

So zwingt Tr, den erkenntnistheoretischen formalen Rationalismus zu mancherlei Zugeständnissen an die Irrationalität der psychologischen Tatsächlichkeit und durchbricht den strengen Kantischen Rationalismus an verschiedenen Punkten. Aber andererseits betont er doch stets aufs Neue, wie sehr es nötig ist, das psychologische Datum stets wieder aus seinem rationalen Kern, durch sein rationales Kriterium, d. h. durch das rationale Apriori der Vernunft, das zur Gesamtheit des Vernunftlebens gehört, von Schein und Irrtum zu befreien. Von hier aus nur lässt sich ja die Wahrheitsgeltung der Religion begründen. Die Wissenschaft, in der beides zu seinem Rechte kommt, ist die wahre Religionswissenschaft.

Ein blosser Hinweis auf die Schrift mit wenigen Sätzen genügt nicht, auch nur die Fülle der Probleme ahnen zu lassen, an die Tr.s philosophisches Denken sich auf wenig Seiten wagte. Die ausführliche Inhaltsangabe aber, die übrigens auch auf mancherlei wichtige Hinweise nicht zu sprechen kam, will nichts anderes, als die prinzipielle Wichtigkeit dieses Vortrages mit voller Energie betonen. Die realistische Betonung des Tatsächlichen in seinem vollem Umfang fordert, ebenso zur psychologischen und praktischen, wie die Kantische Forderung des Rationalismus zur logischen Mitarbeit an der Religionswissenschaft heraus. Es muss sich Widerspruch erheben gegen Tr. von Seiten der Ritschlschen Schule zuerst, und ebenso von Seiten derer, die die Rationalisierung des psychologisch-Irrationalen nicht bloss für schwer, sondern für unmöglich halten. Am meisten werden die, die von Windelband und Rickert herkommen, sich angeregt fühlen von den Tr.schen Gedanken und von Tr., wenn auch nicht *die* neue Bewegung in der Religions-Philosophie — das ist doch wohl Euckens Verdienst — aber doch eine äusserst wichtige Förderung derselben teils schon gewirkt sehen, teils — und das noch viel mehr — erwarten. Denn die Aufgabe, die hier der Erkenntnistheorie gestellt ist, harrt mindestens ebenso ihrer Lösung, als die der religiösen Psychologie gestellte.

Laufen (Baden). Hermann Maas.

Selbstanzeigen.

Paulsen, Johannes. Das Problem der Empfindung. Philosophische Arbeiten, herausgeg. von H. Cohen und Paul Natorp. Heft 4. Giessen, Verlag von A. Toepelmann, 1907. (115 Seiten.)

In dieser Schrift wird der Versuch erneuert, die Position derjenigen philosophischen Richtung zu erschüttern, welche darauf ausgeht, den Inhalt der Philosophie als Logik auf Psychologie zurückzuführen und die systematische Erörterung über den Erfahrungsbegriff — durch *Erfahrung* zu ersetzen. Diese Richtung, — welche so alt ist wie der Widerspruch gegen den Idealismus der Erkenntnis — hat in neuerer Zeit ihre festeste Stütze gefunden in dem anscheinend erfolgreichen Bestreben, das Verhältnis von Sein und Bewusstsein, von Erkenntnis und Gegenstand direkt und experimentell zu bestimmen.

Die Empfindung, welche dies Verhältnis vermittelt und bestimmt, wurde zur empirischen Gegebenheit der inneren Erfahrung und die Messung der Empfindung in Beziehung auf den äusseren Reiz schien jene Grundfrage der philosophischen Spekulation nicht allein auf einen einfachen, sondern auf einen erfahrungsmässig bestimmbaren Ausdruck zu bringen.

Diese Ansicht hat ihre sachliche und historische Grundlage in Fechners Psychophysik, ihre Fortbildung in Wundts Psychologie gefunden. Die grundsätzliche Erörterung wird an diese beiden Repräsentanten immer anzuknüpfen haben.

Die Möglichkeit dieser neuen Erfahrung, welche Aussenwelt und Bewusstsein gleichermassen zu durchdringen vorgiebt, wird in der vorliegenden Schrift bestritten. Diese Kritik wird an dem Grundbegriff der Empfindung durchgeführt. Dabei wird die Aufmerksamkeit nicht allein auf den mathematischen Ausdruck psychophysischer Sätze, noch allein auf die empirische Grundlage der Empfindung gerichtet, sondern die Erörterung bezieht sich vornehmlich auf das Verhältnis der mathematischen Begriffe zu ihrem empirischen Problem, der Empfindung. In diesem Verhältnis determiniert sich der Begriff einer möglichen Erfahrung.

Die Prüfung des Zusammenhangs von Transscendentalismus und Psychologie wird immer dazu führen, dass nicht die logischen Begriffe aus psychologischen Vorgängen abzuleiten sind, sondern umgekehrt die Begriffe der Psychologie nur unter transscendentalen Gesichtspunkten zu bilden sind. Diese Wendung bezeichnet indessen nur ein Problem. Der Existentialbeweis ihrer Lösung kann erbracht werden durch Angabe derjenigen wissenschaftlichen Methode, in der sich dies Verhältnis tatsächlich durchsetzt. Mit dieser Frage beschäftigt sich der dritte Teil meiner Arbeit, wo von den Begriffen und Methoden der Sinnesphysiologie Johannes Müllers die Rede ist.

Altona. Johannes Paulsen.

Moth Smith, Morton B. Metageometrische Raumtheorien. Doktor-Dissertation, Halle 1907. (243 S.)

Man überredet selten seinen Gegner durch blosses Gegenargument. In der Mehrzahl der Fälle bleibt jeder bei seiner eigenen Überzeugung desto fester. Wie zwei feindliche Heere ziehen sich oft beide auf ihre eigenen Festungen zurück und da freuen sie in Sicherheit sich über ihre Unbezwinglichkeit und Stärke. In einem solchen Fall, wo alle direkten Attacken auf die feindliche Front misslingen, giebt es nur einen einzigen Weg, den Feind von seiner Stellung zu vertreiben. Man muss eine Gallone unter das Fundament der feindlichen Befestigungen graben und dasselbe zersprengen. So in der Philosophie, wenn alle direkte Gegenargumente ohne Erfolg sind, muss man das Fundament der Gedanken seines Gegners aufsuchen. Man muss fragen, was ihn bestimmt, so hartnäckig auf seinen Ansichten zu bestehen. Nur so kann man hoffen, ihn etwas davon abzubringen. Zwar wird es manchmal geschehen, dass der Gegner nicht so völlig Unrecht hat, wie man zuerst geglaubt. Bei fast allen Diskussionen giebt es auf beiden Seiten Recht und Unrecht. Man wird daher selten seine eigene Ansicht unbeschadet durchsetzen können, — aber wann wurde eine Schlacht jemals gewonnen, ohne Verluste auf beiden Seiten? Dazu kommt, dass man nur auf diese Weise hoffen kann, etwas für beide Seiten gültiges herauszuholen.

Nun ist seit langer Zeit über die metageometrische Raumtheorien gerade in dieser Weise disputiert worden. Jeder hat seinen Gegner in einer sich selbst völlig befriedigenden Weise widerlegt, ohne ihn aber im Geringsten von seiner Stellung zu bewegen. Es ist jetzt Zeit, also die andere Methode anzuwenden. Daher hat der Verfasser in der oben erwähnten Schrift zuerst versucht, durch eine historische Untersuchung den wahren Ursprung der metageometrischen Theorien zu finden. Was hat die Mathematiker zu diesen Theorien geführt und was stützt ihren Glauben daran heute? Wie das oft der Fall ist, sind die wahren Gründe in unbewussten psychologischen Eigentümlichkeiten und verborgenen Tendenzen zu finden, welche in den Argumenten, womit sie ihre Theorien zu verteidigen suchen, nicht erscheinen. So findet der Autor, dass die nichteuklidische Geometrie das Resultat ist des mathematischen Empirismus und nicht umgekehrt, wie gewöhnlich behauptet, letzterer ein Ergebnis

der nichteuklidischen Geometrie ist. Dieser Empirismus wiederum ist das Resultat einer Identifizierung der Anschauung mit der Erfahrung, verbunden mit dem realistischen Glauben, dass hinter der Erscheinungswelt eine reale Welt zu suchen sei. Dies führt zu einer völligen Abtrennung der Gedankenwelt von der Erfahrungswelt, so dass sie keine notwendige Beziehung zu einander haben. So wird das eine widerspruchslose System gleichwertig mit jedem anderen, und der Widerspruchssatz alleiniges Kriterium der Wahrheit. Daher ebenfalls die Verwechselung des „Angeboren“ mit dem „A priori“, des Absolutismus mit dem Kritizismus, (so auffallend bei Helmholtz und Erdmann). Schuld daran war merkwürdigerweise hauptsächlich Kant selbst durch seine unmögliche und unverständliche Auffassung der Anschauung, und die Beziehungslosigkeit zwischen der transscendentalen Analytik und der transscendentalen Ästhetik.

Das Heilmittel für das alles ist erstens: das Fallenlassen der realistischen Hypothese, und des Ontologismus und zweitens die Korrigierung der Kantischen Auffassung der Anschauung. Hier müssen wir die erste Konzession an die Empiristen machen, denn über die Natur der Anschauung haben sie Recht, nur ist der Prozess der Erwerbung geometrischer Kenntnisse nicht, wie sie behaupten, ausschliesslich ein Erfahrungsprozess, noch mit Kant lediglich eine Sache der reinen Anschauung, sondern ein Prozess, woran Anschauung und Denken, beide, beteiligt sind. Die wahre Ermittelung dieses Prozesses sowie also das Verhältnis der Mathematik zur Erfahrung war das Verdienst Kromans. Nur setzt sein Prozess ein von ihm nicht erkanntes Axiom voraus, welches, wenn wir das richtige Kriterium der Apriorität gefunden haben, sich als völlig berechtigt zeigt. Dieses Axiom, so finden wir, liegt nicht nur allem mathematischen Denken zu Grunde, sondern gleicherweise aller unserer Erfahrungserkenntnis überhaupt, weil es uns die einzig berechtigte Weise angiebt, über unsere unmittelbaren individuellen Empfindungen hinauszugehen und etwas mehr als das, was in ihnen enthalten ist, nämlich etwas allgemein- und für alle Zeit gültiges, zu behaupten. Dies Axiom zeigt dann wie es kommt, dass die euklidische Geometrie die einzige ist, welche zu einer wissenschaftlichen Erfahrungserkenntnis führen kann, warum die anderen, obwohl ebenfalls in sich widerspruchslos und auf die Erfahrung anwendbar, doch keinen notwendigen Zusammenhang mit ihr haben können. Sie gelten nur als Abstraktion, während die euklidische Geometrie als wirklich bezeichnet wird, zwar nicht im absoluten Sinn, sondern nur als die Geometrie unserer Erfahrungsrealität, welche die einzige Realität ist, die wir kennen können.

Florenz. Dr. M. Moth-Smith.

Sopper, Arthur J., Dr. theol. David Humes Kenleer en Ethick. Eerste, inleidend deel. Van Bacon tot Hume. A. W. Sythoffs Uitg. My, Leiden 1907. (XII en 200 pgs.)

Diese Leidener Dissertation ist der erste Band einer umfassenderen historischen Untersuchung, die auf ein systematisches Ziel hinaus will.

Ich stellte mir darin folgendes Problem: welchen Einfluss hat eine empiristisch-skeptische Erkenntnistheorie auf die Ethik, in welcher Richtung wird sich diese logisch bewegen müssen, wenn ihr eine solche Erkenntnistheorie zu Grunde liegt?

Das Recht zu dieser Problemstellung entnehme ich der einfachen Wahrheit, dass die Natur unserer menschlichen Erkenntnis im Allgemeinen auch in der Erkenntnis jedes Spezialgebietes zum Ausdruck kommen muss. Daraus lässt sich unmittelbar folgern, dass im Gedankensystem eines Philosophen, der neben der Erkenntnistheorie eine besondere Wissenschaft behandelt, diese mit jener übereinstimmen soll, und dies auch tun wird in dem Masse, als beide ihrem Ideal entsprechen. Weiter wird angedeutet, warum dies im besonderen gilt, mit Hinsicht auf das Verhältnis zwischen Erkenntnistheorie und Ethik.

Nach einer ausführlichen Beleuchtung dieser Problemstellung begründe ich in diesem ersten Bande die Wahl desjenigen Philosophen, den ich gleichsam zu einem Experiment benutzen will, um das Problem zu lösen. Wie mir schien, war kaum jemand mehr dazu geeignet, als David Hume. Während er zu einer historischen Behandlung in eine genügende Entfernung gerückt ist, nimmt er doch wegen seiner grundlegenden Bedeutung nicht nur unser historisches Interesse in Anspruch. Er ist jetzt sogar in hohem Masse aktuell. Zudem, wenn wir seine Erkenntnistheorie und Ethik zusammen betrachten, so entspricht dies nicht nur dem Wesen der Sache, sondern er hat es auch ausdrücklich selbst gewollt. Aus seinen Schriften weise ich nach, dass er selbst die Erkenntnistheorie als Vorarbeit und Grundlage seiner Ethik betrachtet. Wenn diese letztere auch in mancher Hinsicht sich anders zeigen wird als wir zu erwarten Grund hatten, so hat die erstere ihr doch im grossen und ganzen den Stempel aufgedrückt.

Zur Erreichung meines Zieles: die Beantwortung der Frage nach dem Verhältnis von Humes Erkenntnislehre zu seiner Ethik als Versuch über den Einfluss einer empiristisch-skeptischen Erkenntnistheorie auf diese Disziplin, wird es somit nötig sein zu untersuchen: erstens was seine Erkenntnistheorie uns lehrt in Bezug auf die menschliche Erkenntnis im Allgemeinen, und sodann, was er daraus folgert und eigentlich folgern sollte mit Hinsicht auf unsere Erkenntnis in einem bestimmten Gebiete, demjenigen der Ethik. Es wird sich dabei hoffentlich zeigen, dass der alte Königsberger den englischen Empiriker richtiger beurteilte, als einige unter den neuesten Philosophen es tun, die Humes Skeptizismus in die Fabelwelt verbannen möchten. Meine Arbeit trennt sich somit in zwei Hauptteile: in einen erkenntnistheoretischen und einen ethischen Teil. Im vorliegenden einleitenden Teil kommt dann noch, um ein klares Verständnis von Humes Erkenntnistheoretischem Standpunkt, der sein ganzes Denken beherrscht, zu erzielen, eine Besprechung seiner Vorläufer Bacon, Hobbes, Locke und Berkeley hinzu.

Nach einer kurzen Skizze des kulturhistorischen Hintergrundes, von welchem der englische Empirismus des 17. und 18. Jahrhunderts sich abhebt, verfolge ich in grossem Zuge die Hauptlinien, in denen er sich fortbewegt. Den ganzen Verlauf seiner Geschichte zeige ich wie eine andauernde Selbstzerstörung, wobei unwillkürlich das Bild eines Mannes emportaucht, der mit grosser Anstrengung den Ast, auf dem er sitzt, durchsägt. In Hume kommt dieser Empirismus zur Selbstzersetzung und dadurch wird von dieser Seite aus (gerade wie von der anderen Seite durch das Ausleben des Rationalismus in Wolff) das Erscheinen Kants auf der Bühne des europäischen Denkens vorbereitet. Die gewaltige Bedeutung des Empirismus, vor allem bei Hume, in dem er seine äussersten Konsequenzen erreicht, beruht darin, dass er nicht nur in der Geschichte, sondern auch in der persönlichen Entwickelung ein notwendiger Durchgangspunkt ist für jeden, der nur über die Erkenntnisprobleme zu einer klaren Einsicht kommen will.

Vom Anfang bis zum Ende habe ich alles möglichst ausführlich dokumentiert. Meistenteils erteilte ich den betreffenden Philosophen selbst das Wort. Die Vorteile dieser Methode schienen mir so gross, dass ich die Gefahr von oberflächlichen Lesern dahin missverstanden zu werden, als läge hier nicht viel mehr vor, als eine Blütenlese, gerne mit in den Kauf nahm.

Velsen. A. J. de Sopper.

Flügel, O. Herbarts Lehren und Leben. Leipzig, Teubner, 1907. Aus Natur und Geisteswelt. Bd. 164. (156 S.)[1])

---

[1]) Diese Selbstanzeige ist als Vorwort zu dem angezeigten Werke gedruckt mit dem Motto: „Wessen praktische Philosophie noch schwankt, dessen Gemüt kann bei spekulativen Untersuchungen nicht in Ruhe sein". Herbart V, 262. K. V, 232.

„Gewöhnlich kommt nur derjenige in die Philosophie, den sein Geist in die Mitte trug, ohne dass er es merkte und wollte; der von früh auf dachte, ehe er die Erklärungen, was Philosophie sei, vernahm".[1]) Nach diesen Worten Herbarts will ich versuchen, sofort in die Mitte nicht bloss der Herbartschen, sondern der Philosophie überhaupt, auch der heutigen, zu versetzen, in das Problem des Ich, in die Frage: giebt es eine Aussenwelt? Der Leser möge erst philosophieren und dann die Erklärung über den Begriff der Philosophie vernehmen, erst versuchen, logisch zu denken in den verschiedenen Zweigen der Philosophie und dann hören, warum man die Philosophie in mehrere Disziplinen einteilt und was Logik sei. Dieser Gedanke hat mich bei der Reihenfolge der folgenden Darstellung geleitet.

Man wird sich für das Leben eines Künstlers oder eines Gelehrten oder Erfinders erst dann interessieren, wenn man sich ernstlich mit seinem Werke beschäftigt hat, zumal das Leben Herbarts ein stilles Gelehrtenleben ist. Er hat es ja absichtlich vermieden, mit seiner Person oder mit seiner Lehre in den äusseren Gang der Ereignisse einzugreifen.

„Der echte Lehrer der Philosophie, sagt er, zeigt sich den Schülern in so schwerer Arbeit begriffen, dass sie sich glücklich schätzen, wenn sie, nachdem das Einzelne verstanden war, alsdann sich Hoffnung machen, das Ganze zusammenhalten zu können: allein jeder fühlt, dass, wenn er Gleiches zu leisten unternimmt, er sein ganzes irdisches Dasein daran wagen muss"[2]) Darum soll die Lebensbeschreibung Herbarts den Beschluss des Büchleins machen.

Bei der Darstellung der einzelnen Disziplinen hat mich auch ein Wort Herbarts geleitet; er sagt, er habe sich frei gemacht von den Gewöhnungen der Gelehrten, die ihr Wissen unbedingt so wiederzugeben pflegen, wie sie es sich zum gelehrten Gebrauche geordnet und geformt haben.[3]) Darum hat ja Herbart selbst sein System in sehr mannigfaltigen Formen vorgetragen, er sah solche Mitteilungen immer als ein didaktisches Problem an, sich der Apperzeption der Hörer oder Leser anzupassen. „Das Wahre wirkt zunächst nicht durch seine Wahrheit auf den Hörer, sondern durch sein Verhältnis zu dessen schon vorhandener Gedankensphäre.[4]) Er hat alle Formen versucht, er hat Abhandlungen, Rezensionen, Reden, Kritiken, Briefe, Gespräche, Systeme, Aphorismen, deutsch und lateinisch geschrieben und zwar frei von jeder Schwerfälligkeit.

Ich habe die Lehren Herbarts bereits oft und sehr verschieden dargestellt,[5]) möge es mir hier gelungen sein, das Rechte zu treffen. Es ist durchaus nicht immer die Reihenfolge und Darstellungsform eingehalten, die Herbart selbst gewählt hat. Es kam mir auch nicht darauf an, eine enzyklopädische Übersicht über Herbarts System, nicht einen Abriss der einzelnen Disziplinen zu geben, sondern das für sein System und seine Person charakteristische nach der Methode des Denkens und den Ergebnissen seiner Forschung kenntlich zu machen.

H. bedeutet Hartensteins Ausgabe der sämtlichen Werke Herbarts. Bei L. Voss in Hamburg und Leipzig.

K. bedeutet Kehrbachs Ausgabe der sämtlichen Werke Herbarts. Bei Beyer & Mann in Langensalza.

Wansleben bei Halle a. S. O. Flügel.

---

[1]) H. I, 363; K. I, 293.

[2]) H. XII, 548; K. XII, 294.

[3]) H. XII, 237.

[4]) H. XII, 87; K. I, 331.

[5]) Der Philosoph I. F. Herbart. 1905, Leipzig. W. Weicher. 47 S. — Die Probleme der Philosophie und ihre Lösungen. 4. Aufl. 1906. Cöthen, Schulze. 306 S. — Die Bedeutung der Metaphysik Herbarts für die Gegenwart. 1902. Langensalza, Beyer. 218 S.

Boelitz, Otto Dr. Die Lehre vom Zufall bei Émile Boutroux. Ein Beitrag zur Geschichte der neuesten französischen Philosophie. Leipzig 1907. Quelle & Meyer. (Heft 3 der Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, herausgeg. von Prof. Dr. R. Falckenberg-Erlangen.) (VIII. 120 S.)

Der bedeutendste französische Philosoph des vergangenen Jahrhunderts, A. Comte, verleiht auch heute noch, wenn auch ein immer stärker werdender Einfluss Kants bemerkbar ist, den philosophischen Problemen in Frankreich ihre ganz besonders scharfe Fragestellung und weist ihrer Behandlung die Wege. Der moderne Positivismus, Neokritizismus und die neuere metaphysische Richtung der französischen Philosophie, alle setzen sich eingehend mit Comte auseinander, um teils zu einem auf Kant sich gründenden erkenntnistheoretischen Unterbau des Positivismus, oder zur Revision Kants durch die positiven Ergebnisse der Wissenschaft oder zur Krönung einer mehr oder minder positivistischen Wissenschaftslehre durch eine Metaphysik auf grund der Kantischen Metaphysik der Sitten zu gelangen.

Will man Boutroux einer der drei genannten Richtungen unterordnen, so ist es die letztere. Seine beiden weittragenden Schriften: „De la Contingence des Lois de la Nature" 1902[4] und „De l'Idée de Loi Naturelle" 1893, die in erster Linie den Determinismus durch die Lehre von der Kontingenz wissenschaftlich widerlegen wollen, zeigen in der philosophischen Würdigung der exakten Wissenschaften einen starken Einfluss des Positivismus, wie überhaupt die eindringende Untersuchung der Naturgesetze in der neuesten französischen Philosophie auf Comte zurückzuführen ist. Dabei ist aber trotzdem das Resultat ein von Comte sehr abweichendes: Comte „glaubte" an die „ewigen, ehernen Naturgesetze", die trotz aller Relativität als eine feststehende, sich nie verändernde Grösse aufzufassen seien. Boutroux leugnet auf Grund sorgfältigster Untersuchungen der Ergebnisse der Einzelwissenschaften den notwendigen Charakter der Naturgesetze und gelangt durch eingehende Kritik des Kausalgesetzes zu dem Ergebnis, dass in der Welt der Erscheinungen nicht die strenge Notwendigkeit herrsche, sondern dass wir an entscheidenden Stellen ein Auch-anders-sein-können, d. h. den Zufall, konstatieren können.

Den Ausgangspunkt der Boutrouxschen Philosophie bildet so zunächst eine scharfsinnige Untersuchung der Frage Kausalität und Notwendigkeit und er kommt, von Hume und St. Mill beeinflusst, zu dem Ergebnis, dass das „Gesetz" der Kausalität lediglich der allgemeinste Ausdruck für die Beziehungen sei, die wir in der Natur der gegebenen Dinge, soweit sie unserer Beobachtung zugänglich sind, feststellen können. Das Kausalgesetz wie das Gesetz von der Erhaltung der Kraft sind durch Beobachtung, Vergleichung, Abstraktion gewonnen, d. h. niemals a priori, niemals notwendig. Aber auch die Gesetze der einzelnen Wissenschaftsgebiete entbehren nach Boutroux des Charakters der strengen Notwendigkeit, der allgemein als das unabweisbare Ergebnis moderner exakter Forschung angegeben wird. Boutroux stützt sich dabei (besonders in der trefflichen Darstellung „De l'Iée de Loi Naturelle") auf das von Comte aufgestellte Prinzip der Spezialisierung der einzelnen Gebiete der Wissenschaften, das für jede höhere, übergeordnete Wissenschaft ein „Etwas", ein „Neues" annimmt, das jeweilig als neuer Bestandteil zu den bereits bestehenden Gesetzen hinzukommt. Er untersucht so die logischen und mathematischen Gesetze, die Gesetze der Mechanik, Physik und Chemie und als letzte Gruppe die Gesetze der Biologie, Psychologie und Soziologie.

Nach Boutroux' klaren und scharfsinnigen Untersuchungen ist es unmöglich, alle Naturgesetze auf den einfachen Typus der Notwendigkeit, die mathematischen Gesetze, zurückzuführen, ja die mathematischen Gesetze selbst müssen Postulate, Definitionen, Axiome und Urteile a priori

zu Hülfe nehmen, um den Charakter der logischen Notwendigkeit zu erweisen. Zwischen je zwei Gruppen springen immer irreduzible Bestandteile hervor: „Begriff“, „Schluss“, „synthetisches Urteil a priori“, „physische Kausalität“, „Qualität der Kraft“, „Leben“, Seele“, „Mensch“. — Unter „Gesetz“ ist deshalb nach Boutroux nichts anderes zu verstehen als das Bemühen des menschlichen Geistes, die Realität mit Hülfe des Geistes zu verarbeiten; „Gesetz“ ist nur das in Formeln gefasste Ergebnis der Anstrengungen des menschlichen Geistes, eine Vorstellung von dem Geschehen der Wirklichkeit zu gewinnen.

In dieser ganzen Auffassung von Gesetz und Notwendigkeit steht Boutroux auf antikantischem Boden, für Boutroux beruht Kants Bedeutung neben der mehr negativen Grenzregulierung seiner Kritik der reinen Vernunft vor allem in der positiven Kritik der praktischen Vernunft. Kants Metaphysik der Sitten wird für ihn zum Ausgangspunkt einer allumfassenden gültigen Metaphysik. Ihr fällt die grosse Aufgabe zu: de combler le vide laissé par la philosophie. Muss Boutroux so auch eine Metaphysik als apriorische Erkenntnis der Erscheinungswelt ablehnen, so liefert ihm die der sinnlichen Erkenntnis und der Verstandeserkenntnis übergeordnete höhere Funktion der Vernunft eine Erkenntnis, die zwar im Grunde praktische Erkenntnis ist, aber von der praktischen Erkenntnis des Guten überleitet zur Erkenntnis der Harmonie und Ordnung der Welt.

Brüssel. Otto Boelitz.

Petronievics, Branislav, Dr. phil. Die typischen Geometrien und das Unendliche. Carl Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1907. (VIII u. 87 S.)

Dieses Buch verfolgt zwei einander entgegengesetzte Aufgaben. Es will einerseits die neue diskrete Geometrie, die ich vor drei Jahren in meinem bei derselben Verlagshandlung erschienenen metaphysisch-mathematischen Werke „Prinzipien der Metaphysik“ begründet habe, mit dem Infinitismus versöhnen, und andererseits will sie feststellen, dass diese Versöhnung nicht möglich, dass der Infinitismus unhaltbar ist. Während ich nämlich in meinem eben erwähnten Werke die neue Geometrie durchaus finitistisch gefasst und dieselbe auf Grund der allgemeinen Kritik des Unendlichkeitsbegriffs begründet habe, kehre ich hier das Verhältnis um, ich setze die konsekutive diskrete Raumform, die Raumform meiner neuen Geometrie, als gegeben voraus und zeige dann, dass die transfiniten Zahlen auf dieselbe nicht anwendbar sind, dass insbesondere eine aus konsekutiven Punkten bestehende Gerade mit einem Endpunkt im Unendlichen nicht denkbar ist. Ich übertrage dann dieselbe Betrachtungsweise auf die Gerade überhaupt, und gelange so zu dem allgemeinen Schluss, dass der Infinitismus unhaltbar ist.

Dieser Nachweis der Unhaltbarkeit des Infinitismus wird in dem dritten von den vier Abschnitten, in die die ganze Abhandlung zerfällt, geführt. Die Leser werden darin die Darstellung der Veroneseschen transfiniten Zahlentheorie finden, die in philosophischen Kreisen unbekannt zu sein scheint, die aber ernste Berücksichtigung verdient, da sie unmittelbar aus geometrischen Betrachtungen an der Geraden hervorgeht im Unterschied von der Cantorschen, die rein arithmetischen Ursprungs ist. Ich zeige, dass die transfinitite Zahlenlehre Cantors zwar logisch scharf gefasst, auf die Gerade aber unanwendbar ist, während diejenige Veroneses zwar formell auf die Gerade anwendbar, aber nicht logisch scharf gefasst und deshalb logisch unhaltbar ist.

In den zwei ersten Abschnitten der Abhandlung habe ich die spezielle Aufgabe der Versöhnung der neuen Geometrie mit dem Infinitismus mit einer allgemeineren Aufgabe in Verbindung gebracht: mit der Aufgabe der Bestimmung der typischen Geometrien. In dem ersten Abschnitte werden alle die formell denkbaren Raumformen auf Grund der vier folgenden Gesichtspunkte aufgestellt: 1. nach dem Gesichtspunkte der Realität (der Raum ist reell oder leer); 2. nach dem Gesichtspunkte der

Teilung in Punkte (kontinuierlich, diskret); 3. nach dem Gesichtspunkte der Sequenz der Punkte (inkonsekutiv, konsekutiv); 4. nach dem Gesichtspunkte der Zahl der Punkte (unendlich, endlich). Ich zeige dass man, wenn man von dem ersten Gesichtspunkte abstrahiert (da er die reelle Existenzart des Raumes betrifft) zu den folgenden vier ferner möglichen Raumformen gelangt: 1. zum konsekutiven unendlichen Kontinuum; 2, zum inkonsekutiven unendlichen Diskretum; 3. zum konsekutiven unendlichen Diskretum und 4. zum konsekutiven endlichen Diskretum. In dem zweiten Abschnitte werden dann die diesen Raumformen entsprechenden Geometrien untersucht, wobei die der ersten und der letzten von ihnen entsprechenden als typische festgestellt und dann nachgewiesen wird, dass die Geometrie der ersten Raumform auch für die zweite und ebenso diejenige der vierten für die dritte gilt.

Schliesslich werden in dem vierten und letzten Abschnitte der Abhandlung einige Bemerkungen über das sogenannte Kontinuumproblem gemacht; so wird darin insbesondere festgestellt, dass das Problem des Zahlenkontinuums mit demjenigen des Raumkontinuums nicht zusammenfällt, wie dies gewöhnlich vorausgesetzt wird.

Belgrad. Dr. Branislav Petronievics.

Lasson, Georg, Pastor an St. Bartholomäus in Berlin. Georg Wilhelm Friedrich Hegels Phänomenologie des Geistes. Jubiläumsausgabe. In revidiertem Text herausgegeben und mit einer Einleitung versehen. Leipzig, Dürrsche Buchhandlung, 1907. (CXX u. 532 S.)

Allgemein gilt Hegels Phänomenologie als das eigentliche Rätselbuch der deutschen Philosophie. Sollte sie im hundertsten Jahre nach ihrem ersten Erscheinen dem heutigen Geschlechte nahe gebracht werden, so galt es vor allem den Versuch, das Labyrinth ihrer dialektischen Gedankenwindungen dem Leser leichter zugänglich zu machen. Die Schwierigkeit des Werkes beruht nämlich fast ausschliesslich auf seiner inhaltlichen Gestaltung. Von fremdsprachiger und fremdartiger Terminologie, die so oft den Genuss philosophischer Werke unerfreulich trübt, ist — von dem „Ansich, Fürsich und Anundfürsich“ abgesehen — überhaupt nichts darin zu finden. Und wenn man Hegel oft die Schwerfälligkeit und Ungelenkheit seiner Sprache vorgeworfen hat, so ist vielmehr die Phänomenologie geradezu glänzend geschrieben und bildet eine wahre Fundgrube von geistreich zugespitzten Wendungen. Was sie dennoch so schwer verständlich macht, ist in erster Linie die subtile Anwendung der dialektischen Methode, die sich nicht genug tun kann im Nachweise aller Beziehungen, die zwischen dem denkenden Subjekt und seinem jedesmaligen Objekte hin und her laufen. In der vorliegenden Ausgabe habe ich es versucht, den Einblick in die Gedankenverbindungen, die uns Hegel vorführt, dadurch zu erleichtern, dass ich in seinen langen Kapiteln die sinngemässen Haupt- und Unterabschnitte markiert und durch kurze Überschriften die Stellen hervorgeboben habe, wo jedesmal ein neuer Gang der dialektischen Betrachtung anhebt.

Indessen, wenn ich auch hoffen möchte, dadurch den Aufbau des Werkes in allen seinen Teilen durchsichtiger gemacht zu haben, so bleibt für die Leser doch noch die Vorbedingung übrig, dass sie überhaupt sich auf den Standpunkt Hegels hinfinden, von dem allein aus auch seine Methode verständlich wird. Die hundert Seiten umfassende Einleitung, die ich dem Werke Hegels vorangeschickt habe, unternimmt es, den Leser zu diesem Standpunkte hinzuleiten. Es war meine Absicht, die Phänomenologie als den Abschluss der Bewegung verständlich zu machen, die Kant mit seiner Kritik der reinen Vernunft begonnen hat. Indem Hegel in der Phänomenologie eine Kritik des Bewusstseins giebt, sofern dies die gesamte Wirklichkeit zum Gegenstande hat, und eine Kritik der Wirklichkeit, sofern diese der Gegenstand des Bewusstseins ist, indem er

hierbei Schritt für Schritt nachweist, dass jedesmal Bewusstsein und Gegenstand eins sind, und dass der Fortschritt des Wissens ebenso ein Fortschritt des Bewusstseins zur Erkenntnis seiner Einheit mit dem Gegenstande wie ein Fortschritt des Gegenstandes zur Offenbarung seiner Einheit mit dem Bewusstsein ist, führt er den Gedanken Kants, dass die Welt der Gedanke des Subjekts, dass in der Kategorie die Wahrheit gegeben sei, an dem gesamten Inhalt des Bewusstseins durch. Wenn Fichte und Schelling dem gewöhnlichen Verhalten des Bewusstseins die philosophische Erkenntnis entgegengestellt haben als die Anschauung der Wahrheit über die Beziehung des Ich zum Nichtich, so geht Hegel auf dieses unphilosophische und vorphilosophische Bewusstsein selber ein und weist nach, dass in ihm überall eben die Wahrheit zum Ausdruck kommt, die in dem philosophischen Denken ihre begriffliche Erkenntnis findet. „Nie ist mit dem Gedanken der Identität von Ich und Nichtich grösserer Ernst gemacht worden als in dieser Darstellung des dialektischen Prozesses, in dem sich durch die Beziehung des Bewusstseins auf seinen Gegenstand diese beiden fortwährend genauer bestimmen, bis sie für das Bewusstsein selbst als identisch erscheinen. Und niemals ist der Gedanke des Idealismus genialer vertreten worden als hier, wo die gesamte Wirklichkeit als das Wissen des Ich von sich selbst und seinem Objekt vor uns aufgebaut wird.“

Für die Textgestalt des Werkes ist mir die erste Ausgabe vom Jahre 1807, die einzige, die Hegel selbst besorgt hat, massgebend gewesen. Alle der Verständlichkeit dienenden fremden Zusätze sind als solche von mir gekennzeichnet worden. Über alle Abweichungen der verschiedenen Drucke giebt ein Lesartenverzeichnis am Schlusse des Bandes genaue Auskunft.

Berlin. Georg Lasson.

Ruge, Arnold. Kritische Betrachtung und Darstellung des Deutschen Studentenlebens in seinen Grundzügen. Tübingen 1906. I. C. B. Mohr. (X u. 184 S.)

Es kann hier lediglich darauf ankommen, den Zusammenhang der vorliegenden Schrift mit der Kantischen Philosophie aufzuweisen, der von vornherein bezweifelt werden könnte, wenn nur auf das Gegenständliche des Titels reflektiert wird; denn Kant hat nur an wenigen Stellen seiner Werke von einem gleichen Gegenstande geredet und auch seine Erlebnisse als akademischer Lehrer berechtigen wohl kaum. darauf eine Theorie aufzubauen. Der Zusammenhang liegt ganz auf dem methodischen Gebiete. Wer Kants Verdienst um die philosophische Methode darin erblickt, dass er ausgehend von der Tatsächlichkeit synthetischer Urteile das was in ihnen an transscendentalen Wertmomenten liegt zu begründen suchte, wird ohne Sträuben den in vorliegender Schrift betretenen Weg mitwandern. Kant beschränkte seine Analyse im Wesentlichen auf die Erkenntnisurteile, ethischen und ästhetischen Urteile, die nachkantische Philosophie hat diese Grenzen erweitert und zum Gegenstande kritischer Methode jede Wissenschaft erhoben; doch sind auch diese Grenzen zu eng, denn Wertungen repräsentieren sich ebensowohl in Kulturerscheinungen, welche die Jahrhunderte überdauert haben, denen man eben deshalb weil sie gewertet wurden, intellektuelle moralische und materielle Opfer brachte. Was an Gültigkeiten liegt in diesen Kulturerscheinungen? Was an Wertungen kann aus ihrer Tatsächlichkeit analysiert werden? Welche Massstäbe sind auf Grund dieser Analyse an die einzelnen Erscheinungen selbst zu legen, um an ihnen auch das Wertlose zu erkennen? Dies sind Fragen, welche nicht von einer Gesellschaftspsychologie, sondern lediglich von einer Philosophie beantwortet werden können. Darin liegt der methodische Zweck der hier angezeigten Schrift, die zur Voraussetzung die historische Tatsache hat, dass die Hochschulen „als wertvoll“ beurteilte Kulturerscheinungen sind. In der Durchführung seiner methodischen Absicht auf dem von ihm gewählten Gebiete musste

der Verfasser mit der Notwendigkeit paktieren, für ein grösseres Publikum verständlich zu schreiben. Wie er dementsprechend den Inhalt anzuordnen und zu gestalten suchte, das zu berichten, fehlt es hier an Raum, ob und wie weit es ihm gelang, seine methodische Absicht mit seinen allgemeinen Plänen zu verbinden, das zu entscheiden ist nicht Aufgabe der Selbstanzeige.

Heidelberg. Arnold Ruge.

Koppelmann, Wilhelm. Die Ethik Kants. Entwurf zu einem Neubau auf Grund einer Kritik des Kantischen Moralprinzips. Berlin, Reuther & Reichard, 1907. (VIII u. 92 S.)

Die in dieser Schrift vertretene ethische Theorie gilt nur von den, für alle Vernunftwesen gleichen Bedingungen der geistigen Gemeinschaft. Für die theoretischen Beziehungen vernünftiger Wesen zu einander ist Wahrhaftigkeit, für die praktischen (Verbindung zu gemeinsamen Unternehmungen, Rechts- und Staatsleben etc.) Zuverlässigkeit das Grundgesetz. Ferner muss, wenn die geistige Gemeinschaft gedeihen soll, auf dem theoretischen Gebiet Freiheit des Gedankenaustausches, auf dem praktischen Freiheit des Handelns (Selbstbestimmungsrecht) herrschen. Natürlich wird nicht durch jede Verletzung dieser Gesetze die geistige Gemeinschaft sogleich aufgehoben, aber je mehr sie beobachtet werden, desto mehr gedeiht die geistige Gemeinschaft, je mehr sie verletzt werden, desto mehr löst sie sich auf. Die Achtung vor diesen Gesetzen habe ich aus den S. 39 entwickelten Gründen zusammenfassend Wahrhaftigkeit genannt. Das Prinzip der Wahrhaftigkeit in diesem Sinne ist, wie ich behaupte, der Schlüssel für das ethische Denken der Menschheit, und alle sittlichen Forderungen gehen, wie S. 39 ff nachgewiesen wird, im letzten Grunde auf die Forderung der Wahrhaftigkeit zurück, welche mit dem innersten Wesen des Menschen in so enger Verbindung steht, dass selbst innerhalb einer Räuberbande die Grundforderung der Wahrhaftigkeit und Zuverlässigkeit als Massstab für die sittliche Beurteilung zurückbleibt

Dass diese Auffassung des Wesens der Sittlichkeit richtig ist bewährt sich auch darin, dass durch sie ohne weiteres verständlich wird, woher das Bewusstsein der sittlichen Verpflichtung kommt. An der geistigen Gemeinschaft und also auch an der allgemeinen Beobachtung der Gesetze der geistigen Gemeinschaft hat der Mensch als Vernunftwesen ein unaustilgbares Interesse (S. 48 ff.), schon deswegen, weil die Entwickelung und Betätigung dessen, was man Persönlichkeit nennt, darauf angewiesen ist. Insoweit ist das moralische Sollen in der Tat, wie Kant behauptet, im Grunde ein Wollen. Als Vernunftwesen wollen wir die Herrschaft der Gesetze der geistigen Gemeinschaft und würden sie, wenn wir bloss Vernunftwesen wären, auch unverbrüchlich halten, schon deswegen, weil ihre Beobachtung den normalen Funktionen unserer Vernunft entspricht (S. 44 ff.). Dass wir von der an sich für uns natürlichen und selbstverständlichen Bahn der Wahrhaftigkeit abweichen, dafür liegen die Gründe in der sinnlichen Seite unseres Wesens, deren Interessen durch die Wahrhaftigkeit nicht immer gedient ist. Daher entsteht dann eine Spannung zwischen unseren Interessen als Vernunftwesen und unseren Interessen als Sinnenwesen, und das moralische Wollen verwandelt sich für den Menschen als Sinnenwesen in ein moralisches Sollen.

Die Wahrhaftigkeit als Prinzip der Sittlichkeit ist nach meiner Überzeugung die einzig mögliche Konsequenz auch der Kantischen Prämissen. Dies habe ich in einer Kritik des Kantischen Moralprinzips und seiner Begründung nachgewiesen (S. 1—33). Dort ist auch der Grund angegeben, welcher nach meiner Meinung Kant auf ein falsches Geleise geführt hat, nämlich die Überspannung des Gedankens der Autonomie.

Durch die von mir vertretene Auffassung des Wesens der Sittlichkeit erfahren auch die weiteren ethischen Positionen Kants, insbesondere

seine Freiheitslehre und die Lehre vom höchsten Gut, eine bessere Fundamentierung. Dies wird im 4. und 5, Abschnitt meiner Abhandlung ausgeführt. Daraus leite ich das Recht her, diese als einen Entwurf zu einem Neubau der Ethik Kants zu bezeichnen.

Münster i. W. Wilhelm Koppelmann.

König, E. Kant und die Naturwissenschaft. Heft 23 von „die Wissenschaft". Sammlung naturwissenschaftlicher und mathematischer Monographien. Braunschweig 1907.

Die Schrift ist aus der Absicht hervorgegangen, das erfreulicherweise sich regende Interesse der Naturforscher für Kant zu steigern und zu verallgemeinern. Sie zerfällt in einen mehr historischen und einen mehr systematischen Teil. In dem ersteren giebt der Verf. einen Überblick über die eigenen Arbeiten Kants auf naturwissenschaftlichem Gebiete, er geht den Anregungen nach, die er als Philosoph von der Naturwissenschaft seiner Zeit empfangen, und den Einwirkungen, die er seinerseits auf die Naturforscher des 19. Jahrhunderts geübt hat. Der zweite Teil bietet eine Skizze der kritischen Erkenntnistheorie und beleuchtet vom Standpunkte derselben die Hauptprobleme der Naturphilosophie unter Bezugnahme auf die anderweiten Lösungsversuche, die in der Gegenwart hervorgetreten sind. Polemisch wendet sich der Verf. hauptsächlich gegen den empiristischen Phänomenalismus, der augenblicklich neben dem kritischen Idealismus die einflussreichste erkenntnistheoretische Richtung darstellt.

Sondershausen. Dr. E. König.

Conrad, Otto, Dr. Die Ethik Wilhelm Wundts in ihrem Verhältnis zum Eudämonismus. Halle a. S., C. A. Kaemmerer & Co, 1906.

Die vorliegende Schrift beschäftigt sich mit einer Untersuchung der Ethik Wilhelm Wundts, und zwar von einem bestimmten Gesichtspunkte aus. Die Frage nach dem Verhältnis von Sittlicheit und Glückseligkeit ist eine der wichtigsten in der modernen Ethik überhaupt, und bei Wundt tritt sie ganz besonders hervor. Denn neben der Zurückweisung des Individualismus bildet die Bekämpfung des Utilitarismus, vor allem in der Gestalt der englischen Wohlfahrtsmoral, ein Hauptziel des Philosophen. Für das Verständnis seines ethischen Systems ist die Untersuchung des Verhältnisses Wundts zum Eudämonismus nützlich und notwendig.

Die Arbeit behandelt nacheinander: Inhalt und Grundprinzipien der Wundtschen Ethik; Wundts Anschauung über Begriff und Geschichte des Eudämonismus; die Widerlegung der eudämonistischen Moralsysteme; den Begriff der Glückseligkeit bei Wundt. Der letzte Teil bringt das Resultat. Wundt unterscheidet die Lust als Motiv und Zweck des sittlichen Handelns. Dass das Gute mit Lust getan werden müsse, ist ihm im Gegensatz zu Kant ein unbestreitbarer Grundsatz. Der subjektiv-formale Eudämonismus wird also von ihm anerkannt, der objektiv-materiale dagegen aufs schärfste verurteilt. Seine Ethik bewegt sich hier im strengsten Gegensatze zur englischen Wohlfahrtsmoral, die das Gesamtwohl als letzten Zweck des sittlichen Handelns betrachtet. An Stelle dieser subjektiven Zwecke setzt Wundt den Begriff der objektiven Werte. Feilich muss Wundt doch wider seinen Willen dem objektiv-materialen Eudämonismus Zugeständnisse machen, welche zeigen, dass selbst von dem antiutilitaristischen Standpunkt aus der Begriff des Eudämonismus in materialer Hinsicht nicht zu entbehren ist.

Die Schrift ist von Wundt selbst als „gründliche, verständnisvolle Arbeit" beurteilt worden.

Zehlendorf-Berlin. O. Conrad.

Antoniade, C., Dr. phil. Iluziunea Realista.[1]) Göbl, Bukarest, 1907. (175 S.)

Die Arbeit bietet eine Untersuchung des gesamten Gebietes unseres Erkennens vom erkenntnistheoretischen Standpunkte, und versucht es, den Charakter und den Wert von dessen Formen zu erklären. Die Erkenntnisfähigkeit verwirklicht sich in drei über einander gereihten Erkenntnisstufen. Die erste Stufe ist die der gemeinen Vorstellung, für die die äussere Welt das System unserer objektivierten Empfindungen darstellt und eine objektive Wirklichkeit besitzt, die von der Erkenntnis unabhängig ist. Dies ist die Stufe des naiven Realismus der gemeinen Vorstellung. Über derselben erscheint die wissenschaftliche Erkenntnis, die Weltauffassung der Physik (im weitesten Sinne des Wortes). Diese Naturwissenschaft betrachtet die objektive Welt nicht mehr als mit unseren Empfindungen identisch, sondern sie führt sie auf eine Reihe quantitativer Beziehungen zwischen den Erscheinungen zurück und auf deren Grund wird die mechanistische Weltanschauung aufgestellt. Zwischen dieser Stufe der Erkenntnis und der vorigen ist eine fundamentale Ähnlichkeit vorhanden: beide glauben, ohne vorangehende Kritik, an die absolute Wirklichkeit des Objektes, das für die Physik ein notwendiges Postulat ist. Die Erkenntnis der physikalischen Wissenschaft ist also ebenfalls ein Realismus, allein dieser Realismus ist nur eine Forderung, die die Wissenschaft ermöglichen soll. Die letzten Begriffe der Physik können keinen ontologischen Wert haben: Kraft und Stoff sind keine objektiven Wirklichkeiten, sondern Begriffe, die von verschiedenen Daten der Sinne nach Analogie mit den entsprechenden Begriffen der Mechanik zustande gekommen sind. Auf ihren Ursprung hin, in den Gleichungen der Dynamik, sind sie nur gewisse Funktionen. Hier erörtert der Verfasser die traditionellen atomistisch-mechanistischen und die neueren energetischen Theorien, die er vom Standpunkte ihres Wertes für die Erkenntnistheorie beurteilt. – Die dritte Erkenntnisstufe, die philosophische Auffassung über das Dasein, ist eine Verneinung sowohl der von der gemeinen Vorstellung wie von der physikalischen Wissenschaft eingenommenen Stellung. „Die philosophische Spekulation verneint von Anfang an die sinnliche Wirklichkeit und erkennt eine unbedingte Natur der Dinge, zu deren Erkenntnis sie glaubt gelangen zu können.“ Die Kritik der reinen Vernunft aber verneint mit aller Bestimmtheit die Möglichkeit, die unbedingte Natur der Dinge zu erkennen. Fast möchte es scheinen, dass der metaphysische Realismus endgültig von Kant begraben worden sei, allein die zweifelhafte Art, wie dieser die Existenz des Dinges an sich hingestellt, bedingt den Realismus, denn an vielen Stellen des Werkes Kants ist das Ding an sich nicht nur ein Grenzbegriff, sondern es gilt im positiven Sinne als Substrat und Ursache der Erscheinungswelt. Der Verfasser untersucht ferner die nach dem Kantianismus aufgestellten Systeme und zeigt, dass im absoluten Idealismus Fichtes und Hegels, in der Lehre vom Ding an sich als Wille bei Schopenhauer, im Agnosticismus Spencers und in der positiven Philosophie Comtes die „realistische Illusion“ ebenfalls mit einbegriffen ist, der Glaube an ein unbedingtes, unabhängiges Dasein von der Erkenntnis. „Unsere Erkenntnis ist auf diese Illusion begründet und unsere gesamte Erfahrung ist die Gestaltung einer Täuschung, denn während die Spontaneität unseres Verstandes uns alle Gegenstände als unbedingt darstellt, will die spätere Reflexion nirgends etwas durch seine Natur unbedingtes anerkennen.“

Wie erklärt sich diese realistische Illusion? In welchem Sinne kann ohne Widerspruch das Problem des Realen glöst werden? Der Verfasser glaubt, dass „der lebendige Grundsatz des Kantischen Kritizismus in sich die Möglichkeit enthält, diesem Problem eine widerspruchslose Lösung zu geben“. Der dritte Abschnitt der Arbeit enthält eine Untersuchung über die Natur der Erkenntnis. Das Ergebnis dieser Untersuchung ist die

[1]) Die realistische Illusion.

Unterscheidung innerhalb der Vorstellung (der Ausdruck wird hier im weitesten Sinne als Erkenntniszustand gebraucht) eines Aktes und eines Inhalts, eine Unterscheidung, die jener zwischen Subjekt und Objekt gleich ist, nur dass nichts von einer Exteriorität oder eines unabhängigen Dasein der objektiven Welt oder der Einheit unseres Ichs vorausgesetzt wird. Die beiden Ausdrücke Akt-Inhalt sind wechselbeziehend innerhalb der gleichen Wirklichkeit, der Vorstellung, und können nicht als von einander verschieden und getrennt gültig angesehen werden, denn sie beziehen sich gegenseitig ein. Diese beiden Ausdrücke, obwohl eng verbunden, bieten einen Charakter, der uns den Schlüssel der realistischen Illusion der Erkenntnis liefert. In der Einheit der psychischen Tatsache, stellt sich der Inhalt stets als verschieden von dem Akte der Erkenntnis dar, als das Zeichen einer von dieser verschiedenen Wirklichkeit. Die Feststellung dieser universalen Tatsache, die ein Gesetz unserer Intelligenz ist, zeigt uns, warum „die Vorstellung nichts von dem sei, das sie vorstelle", weshalb sich ihr Inhalt uns mit dem objektiven und unbedingten Charakter der äusseren Welt darstellt, warum unsere gesamte mannigfache Erkenntnis uns als substanzialistischer Realismus erscheint, warum selbst „die Geschichte der Philosophie eine Geschichte der Substanz genannt werden kann". — Dieses Gesetz veranlasst uns also, die Wirklichkeit des Unbedingten, die überall von unserer Erkenntnis bezeugt wird, als eine Denknotwendigkeit anzusehen, der keine von der Erkenntnis verschiedene Wirklichkeit entspricht. Diese in der Erkenntnistheorie eingenommene Stellung drängt einen Schluss auch in der Theorie des Daseins auf, und zwar die Abweisung des Dinges an sich, der Substanz, des unerkennbaren Unbedingten, als positives Dasein und Substrat des phänomenalen Daseins.

Bukarest. Dr. C. Antoniade.

Biermann, W, Ed., Dr. Die Weltanschauung des Marxismus an der materialistischen Geschichtsauffassung und an der Mehrwertlehre erörtert. Leipzig, Roth & Schunke, 1908. (83 S.)

Anfang Oktober 1907 wurde in der Universität Leipzig auf Einladung der Sächsischen „Evangelisch-Sozialen Vereinigung" ein „sozialer Lehrkursus" abgehalten, an dem ein Historiker, ein Philosoph und ein Nationalökonom (der Unterzeichnete) teilnahmen. Die bei dieser Gelegenheit vorgetragenen Ausführungen über „die Weltanschauung des Marxismus" habe ich in dem obenstehenden Schriftchen niedergelegt. Sie versuchen, den Materialismus (im philos.-metaphysischen und im ökonomischen Sinne) als die Weltanschauung von Marx und Engel nachzuweisen, und zwar an der materialistischen Geschichtsauffassung und an der Mehrwertlehre, „den beiden grossen Entdeckungen von Marx". Die materialistische Geschichtsauffassung wird auf ihre Belege, ihren Namen, ihre Vorgänger, endlich auf ihre philosophischen Voraussetzungen (naiver Ideal-Realismus, roher Empirismus und metaphysischer Materialismus) geprüft. Die Mehrwertlehre wird im engen Anschluss an Bd. I und Bd. III des „Kapital" erörtert, und ihre Unhaltbarkeit als Preis- und als Ausbeutungstheorie dargetan.

Die Schrift steht unter dem Zeichen Kants. Er wird als Kronzeuge gegen reinen Empirismus und Materialismus aufgerufen. „Kant contra Marx", so muss die Losung heissen! In diesen Ruf klingt das Büchlein aus, das sich bemüht, in dem Rahmen eines reichen Anmerkungenapparates die sozialphilosophische Litteratur über den Marxismus, über das Verhältnis von Causa und Telos in den Sozialwissenschaften, über das Problem „Natur und Geschichte" (Windelband) und anderes mehr kritisch zusammenzustellen.

Leipzig. W. Ed. Biermann.

Engel, Bernhard Carl. Schiller als Denker. Prolegomena zu Schillers philosophischen Schriften. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1908. (VIII und 182 S.)

Eine zusammenfassende Würdigung der philosophischen Lebensarbeit Schillers ist hier von wesentlich systematischen Gesichtspunkten aus versucht worden. Schillers Ausgangs- und ständiger Orientierungspunkt ist Kant. Dieser bestimmt die Kategorien von Schillers Denken und überliefert ihm die zentrale Idee, die der Freiheit. Aber das Verhältnis der reinen praktischen Vernunft zu Natur und Geschichte wird unter Schillers Händen ein anderes: Schiller geht von einem symbolischen Gebrauch der reinen Vernunft zu einem schematischen über. So wird eine geschichtsphilosophische Fundierung der Ästhetik möglich und die transscendentale Deduktion einer „ästhetischen Kultur“ wird der Hauptinhalt derselben. Die Begriffe „Freiheit in der Erscheinung“, „Spieltrieb“, ästhetischer Mittelzustand“ sind aus dieser Erweiterung der Idee der praktischen Vernunft entstanden und weisen zugleich auf die ursprüngliche aristotelisch-leibnizische Richtung seines Denkens zurück. Die in der Schillerschen Auffassung des Verhältnisses von Form und Inhalt, Innerem und Äusserem, Endlichem und Unendlichem, Freiheit und Notwendigkeit sich ausprägende Geistesbestimmtheit bezeichnet Verf. als das „konkrete Gesetz des Geistes“. Der Boden, auf dem Schiller die genannten Gegensätze zu vereinigen sucht, ist das Triebleben des Menschen (im Fichteschen Sinne), das Mittel der Vereinigung die Dialektik. Die Einheitsfunktion, die er findet, ist aber keine wahre. Sie ist entweder der ihm von Fichte überlieferte Begriff der Wechselwirkung, in dem die Gegensätze nicht aufgehoben werden, sondern bestehen bleiben, oder der der Indifferenz zwischen Sinnlichem und Geistigem, wie er dem Idealtypus der schönen Seele zu Grunde liegt. So fruchtbar die letztere Formulierung durch ihre systematische Ausbildung bei Schelling wird, als Ganzes unterliegt die Auffassung, als sei das Ideal der blosse neutrale Schauplatz eines (ausgleichenden) Tuns, nicht aber selber ein Tun, Denken und Wollen, allen Einwendungen, die Hegel im Sinne leerer Abstraktion und eines weltfremden Formalismus dagegen erhoben hat. Gleichwohl sind, wie Verf. nachzuweisen sucht, auch direkte Übergänge zu Hegel in Schillers Gedankenwelt vorhanden, sowohl in der Auffassung der Natur wie der Geschichte. Insbesondere werden die Fäden, die von Kants Geschichtsphilosophie über Schiller zu Hegel hinüberleiten, dargelegt.

Die transscendentale Deduktion der ästhetischen Kultur bildet sonach den ersten Hauptteil des Inhalts. Er gliedert sich in die drei oben angedeuteten Abschnitte (Freiheit in der Erscheinung, Spieltrieb, ästhetischer Mittelzustand), zu denen noch die Deduktion des Erhabenen hinzukommt. Der zweite Hauptteil behandelt zunächst unter dem Titel „Die ästhetische Kultur als System der Künste“ die schöne Kunst, den Künstler, Realismus und Idealismus. In dem Kapitel über den Künstler wird der Versuch einer vergleichenden Würdigung von Goethes und Schillers künstlerischer Art, ihres Schönheitsbegriffs, ihres Verhältnisses zur Kunst erneuert. Es folgen sodann noch Abschnitte über „die ästhetische Kultur und die Geschichte“, über „die ästhetische Religion“ und ein Schlusskapitel „Von Schiller zu Schelling und Hegel“.

Ein Register erleichtert die Übersicht über die historische Auffassung der in Betracht kommenden Philosophen und ihrer Systeme.

Berlin. Bernhard Carl Engel.

Mitteilungen.

Die neue Kantbüste von Professor Janensch.

Wiederum sind wir in der angenehmen Lage, dem 1. Heft des neuen Bandes einen wertvollen bildnerischen Schmuck mitzugeben. Diesmal ist

es jedoch nicht ein neu aufgefundenes Original, das wir in Reproduktion darbieten, sondern die Wiedergabe eines modernen Werkes, aber eines modernen Werkes, das jedem der erhaltenen gleichzeitigen plastischen Darstellungen Kants an Kunstwert mindestens gleichsteht, die meisten aber überragt und keinem an Ähnlichkeit nachsteht. Das Kunstwerk ist von dem Unterzeichneten schon in Reclams Universum, 24. Jahrg., Heft 18 vom 30. Januar 1908, jedoch in kleiner Nachbildung, publiziert worden. Auch zu der hier zuerst wiedergegebenen grösseren Nachbildung passt jedoch der Text, mit dem ich die Publikation im „Universum" begleitet habe, den ich daher mit gütiger Erlaubnis von Herrn Ph. Reclam, Dauermitglied der Kantgesellschaft, mit geringen Änderungen hier wieder abdrucke:

Um Kants Philosophie, welche mit dem Jahre 1781 ans Licht getreten ist, streiten sich seit dieser Zeit die Gelehrten in aller Welt; um Kants Grab, das sich im Jahre 1804 über ihm geschlossen hat, streiten sich gerade jetzt die Parteien in Königsberg: die einen wollen den Philosophen ruhen lassen in seiner Grabkapelle an der Aussenseite des Königsberger Doms, die anderen wollen Kants Gebeine in das Innere der Kirche verbringen. So mag gerade in diesem Augenblick eine neue Büste Kants das allgemeine Interesse erregen, welche, zum Teil nach der über Kants Grab angebrachten Schadowschen Büste bearbeitet, der Meisterhand oder vielmehr dem Meisterauge von Gerhard Janensch ihre Entstehung verdankt. Janensch hat diese auf private Bestellung (seitens der Frau Professor v. Lippmann in Halle a. S. als Geschenk für ihren Gatten, den bekannten und verdienten Naturforscher, Mitglied der Kantgesellschaft) gearbeitete Büste mit dem divinatorischen Blick des echten Künstlers geschaffen: Schadows und Rauchs Bildwerke dienten ihm wohl als Vorbilder, aber er hat es verstanden, den dem Kenner auch noch aus anderen originalen Abbildungen vertrauten Zügen des „Alten von Königsberg" neuen, eigenartigen Reiz zu verleihen. Dies ist dem Künstler besonders dadurch gelungen, dass er wagte, was Schadow bei einer sonst nackten Büste nicht wagen zu können glaubte: Janensch hat dem Philosophen seine für ihn und für seine Zeit charakteristische Perücke gegeben: gerade dadurch bekommt die Büste den Wert eines historischen Dokuments, den es als nachgeschaffenes Werk aus unseren Tagen nicht haben könnte. Und weit entfernt, dass diese sonst uns leicht etwas lächerlich erscheinende Perücke störend oder herabstimmend wirkte — im Gegenteil, gerade dadurch wird das ungemein verstandesklare Gesicht um so mehr gehoben.

Die ungeheure Geistesschärfe des Philosophen ist wohl noch nie so wunderbar getroffen worden, als in diesem Meisterwerke.

Mögen sich die Königsberger um Kants Grab streiten: uns „draussen im Reiche" und allen „Intellektuellen" draussen in der Welt ist es um den lebendigen Kant zu tun, den uns unser Künstler auch als Lebenden hinzaubert.

Schon viele Kunstwerke sind dem Meister gelungen In seinem 23. Jahre trat der (in Pommern 1860 geborene) junge Künstler mit einer akademischen Gruppe: „Bachant mit Panthern" an die Öffentlichkeit. In weiteren Kreisen wurde er bekannt durch folgende Werke: Statue des Malers Carstens (im Alten Museum in Berlin), Bugenhagen-Denkmal in Wittenberg, Gauss-Denkmal in Berlin, ferner besonders das bekannte Denkmal des Kurprinzen Friedrich Wilhelm (der Grosse Kurfürst in der Jugend) mit dem Hund in Küstrin und in Berlin u. s. w. Eine der besten Arbeiten des Künstlers ist jedenfalls unsere Kantbüste; mit wunderbarer innerer Lebenstreue leuchtet uns aus ihr das Denkerantlitz des grossen Philosophen entgegen. H. V.

Der Kampf um Kants Grab in Königsberg.

Wie wir schon Bd. XII, Heft 2, S. 264 vorläufig gemeldet haben, soll die Grabstätte Kants aus ihrem bisherigen Raum, der ehemaligen *Stoa Kantiana* an der Nordseite des Königsberger Domes, in das Innere dieser Kirche verlegt werden. Zur Orientierung über diese allgemein interessierende Frage bringen wir zunächst einen historisch-referierenden Artikel von Professor Dr. Paul Stettiner in Königsberg aus der „Königsberger Hartungschen Zeitung" vom 22. April 1898 mit gütiger Erlaubnis des Autors und der Redaktion zum Wiederabdruck, um daran als zweites Aktenstück den Antrag des Königsberger Magistrats an die dortige Stadtverordneten-Versammlung anzuschliessen, betreffend die Zustimmung der Letzteren zu jener Verlegung.

Die Stoa Kantiana in Königsberg.

Von Paul Stettiner.

Vielen Königsbergern ist die Stoa Kantiana bereits aus dem Gedächtnis entschwunden und von den jüngeren mag wohl hier und da mancher dabei die Vorstellung sich bilden, dass Kant wie die Philosophen des Altertums wandelnd in einer Halle den Schülern seine Lehre übermittelt habe. Die Stoa Kantiana hat in Wirklichkeit dem Lebenden nichts bedeutet und für den Toten ist sie nur ganz kurze Zeit eine Ruhestätte gewesen. Eine Reihe von Schülern und Verehrern Kants brachte im Jahre 1809 durch Sammlung und eigene Beiträge die Mittel auf, um aus dem an der Nordseite des Domes angebauten Gewölbe eine Halle mit offenen Arkaden zu machen, die einen Spaziergang für die Studenten bieten sollte. Durch ein Gitter trennte man die Grabstätte Kants ab und gestaltete diese zu einer Kapelle. In sie brachte man die zu Lebzeiten Kants modellierte und in Marmor gefertigte Büste Kants, die von einem Schüler Schadows, Hagemann,[1]) hergestellt, bereits 1804 im alten Auditorium maximum der Universität aufgestellt war. Von aussen trug die Halle die Inschrift: Stoa Kantiana, von innen das von dem ältesten Freunde Kants, dem Kriegsrat Scheffner, unter der bessernden Hand des Staatsrat Süvern abgefasste Distichon:

> Hier, von den Geistern umschwebt, ehrwürdiger Lehrer der Vorzeit,
> Sinne, dass, Jüngling, auch dich rühme noch spätes Geschlecht.

Am 22. April 1810, dem Geburtstage des Grossen, begaben sich die Urheber des Denkmals, die Lehrer und Studenten der Albertina, in deren Räumen Herbart die Festrede gehalten, nach der Halle, und nach einer ernsten Musik vollzog Scheffner, der greise Veteran aus dem siebenjährigen Kriege, die Weihe: „Zwar sorgen grosse Männer selbst hinreichend für ihr Unvergesslichbleiben im Geiste der Nachwelt durch Schriften und Taten; da wir aber insgesamt zu sehr an das Sinnliche gewöhnt sind, so wäre es unbillig, das Erleichtern solcher Erinnerung durch das Errichten sichtbarer Denkmäler nicht eingestehen oder es für überflüssig erklären zu wollen." Die „Hartungsche Zeitung" schrieb zu diesem Tage (22. April 1810): „Das sind flache Völker, die von hervorragenden schöpferischen Männern aus ihrer Mitte keinen Eindruck bewahren, keine Tage frommer Rührung und gemeinschaftlicher Erhebung begehen. Die Bewohner Königsbergs sind frei von diesem Vorwurfe." Scheffner selbst, dem die Anregung und Ausführung des Ganzen wesentlich verdankt wurde, fürchtete den Vorwurf der Eitelkeit und erinnerte an das Witzwort Mirabeaus gegen einen ungefährlichen Gegner: Es schiene ihm, als

---

[1]) Sie befindet sich jetzt im Senatszimmer der neuen Universität. Die meisten Handbücher über Königsberg nennen sie infolge eines schon in die ältesten Akten eingeschlichenen Irrtums ein Werk Schadows, der weder das Modell noch die Ausführung in Marmor gefertigt hat. H. ist ein Schüler des Meisters, der sehr jung in Italien (1805) gestorben ist.

ob sein kleiner Widersacher zu ihm spräche: „Rendez moi un peu ridicule, pour que je profite de votre immortalité.“ In Wirklichkeit hätte für Scheffner, von dessen Dasein noch manches schöne Denkmal übrig geblieben ist, Goethes Wort gelten sollen: „Solche Männer haben den Vorzug, doppelte Wohltäter zu sein, einmal für die Gegenwart, die sie beglücken, und sodann für die Zukunft, deren Gefühl und Mut sie nähren und aufrecht erhalten.“

Allein in diesem Falle ist der Nachwelt durch eigene Schuld bald die Freude an diesem Denkmale verdorben, das man wie ein Palladium der Stadtehre hätte hüten und bewahren sollen. Im Jahre 1812 diente die Stoa als Wagenremise für die Franzosen bei ihrem Aufenthalte auf dem Durchmarsche nach Russland. Schon im Jahre 1815 war eine Reparatur des Daches notwendig, und bald darauf entfernte man die Büste aus der Kapelle, weil sie dort nicht genügenden Schutz fand. Im Jahre 1825 berichtet der Kurator der Universität, dass sich die Halle und Kapelle in einem gräulichen Zustande des Schmutzes befänden; es müsse auffallen, wie wenig die Asche jenes Mannes und der vielen würdigen Lehrer, die daselbst ruhen, geachtet werde. Dann trat, wie es scheint, eine vorübergehende Besserung ein. Wenigstens sagt Rosenkranz in seinen Skizzen um das Jahr 1840: „Kants Gebeine ruhen gegenwärtig im Albertinum.[1]) Ein offener Gang an der Seite des Domes endigt mit einem Gewölbe, worin der Sarg beigesetzt ist. Bei Regenwetter geht man auf seinen Steinhallen spazieren. Die Kuchenmarketenderinnen der Studenten haben hier ihren Lieblingsplatz. Es ist schön, dass Kant an den Aussenwerken der Kirche in einer offenen Halle, in welche die Linden sommerlich ihren Duft hineinstreuen, wie ein König allein ruhet. Er lässt hier die akademische Jugend nicht ohne Erinnerung an sich. Er zwingt sie, ihn nicht zu vergessen.“

Marktfrauen und mutwillige Musensöhne pflegen aber der Erhaltung und Reinlichkeit solcher Hallen nicht immer die notwendige Rücksicht und Beachtung zu widmen. So schloss man bald die Halle durch einen Lattenzaun. Diese Missstände, wie der Wunsch, dem Philosophen ein allen sichtbares Denkmal zu errichten, das man damals für den Philosophendamm gegenüber dem eben im Jahre 1853 eröffneten Ostbahnhof plante, erklären eine völlige Wandelung in den Anschauungen von Rosenkranz. So lesen sich Rosenkranz' Worte von ganz anderer Auffassung in einem etwas befremdenden Gegensatze zu den früher angeführten Lobsprüchen über dieselbe Stätte: „In einer der Domkirche angebauten Halle, dem ehemaligen Professorengewölbe, erblickt man am Ende des verschlossenen Ganges ein schwarzes Gitter, hinter demselben einen dunkeln, feuchten, spinnenumkleideten Raum. In der Mitte dieses Raumes einen unansehnlichen, grauen Marmorstein. Das ist das Grabdenkmal Kants. Er, der Mann der Aufklärung, ruht hier in echt humoristischem Gegensatz an einem düsteren Ort, er der Mann des gemeinnützen Wirkens hinter einem Lattenverschlage, der eher einen Gefangenen, als die Reste des christlichen Sokrates bergen sollte.“ Noch unwürdiger wurde der Zustand, als man das Gebäude der alten Universität im Jahre 1862 verliess und zum Neubau des Kneiphöfschen Gymnasiums schritt. Rosenkranz erhielt von dem dort wohnenden Oberlehrer Castell genauere Mitteilungen. Man benutzte die Halle zum Kalklöschen und anderen für den Bau notwendigen Vorbereitungen. Der Lattenverschlag und das Schloss wurden erbrochen. Allnächtlich zogen sich verdächtige Gestalten in den dunklen Raum zurück und feierten über dem Grabe Kants Orgien, die bisweilen selbst zu Verhaftungen führten. „Wenn jetzt — sagt Rosenkranz in einem Berichte an den Senat — ein Fremder Kants, des grössten Mannes, den Königsberg hervorgebracht hat, Grab besucht, was würde er über den Zustand sagen,

[1]) Das Albertinum ist das unmittelbar an die Nordseite des Domes anstossende alte Universitätsgebäude, zwischen welchem und dem Dom eben die Stoa Kantiana sich befindet.

worin er es findet." Eine wesentliche Änderung trat nicht ein. Im Jahre 1869 besuchte der amerikanische Gesandte und Historiker Brancroft unsern Ort, um Kants Grab und Wohnhaus zu besichtigen. Es scheint, als ob man jetzt endlich das Gefühl der Scham über diese Pietätlosigkeit empfand. Denn bald darauf, am 22. April des Jahres 1870, wurde von der Kantgesellschaft die Bildung eines Komités zur würdigen Herstellung der Gruft und Kapelle in Aussicht genommen. Es bildete sich dann ein Komité aus Männern aller Stände und Berufsarten. Es vergingen aber noch 11 Jahre, bis man die Ehrenschuld den Manen Kants löste und die schlichte, aber würdige Grabkapelle über der neu gemauerten Gruft am 9. Juni 1881 der Stadt übergeben konnte. Die Büste Kants durch Siemering, nach der älteren von Hagemann geschaffen sowie eine Kopie von Rafaels Schule von Athen, die Neide ausgeführt hat, dienen dem pietätvollen Pilger als liebevolle Weisung über den Zweck dieser Stätte, die alljährlich am 22. April allen zugänglich ist.[1])

Den Manen des Toten war nun auch der fassliche Ausdruck der Verehrung gezollt. Nur die Stoa selbst blieb in ihrem unerfreulichen Zustande, an dem niemand mehr Anteil zu nehmen schien. Man schlug bereits im Jahre 1881 ihren Abbruch vor, aber das Ministerium erlaubte nicht die Beseitigung des Denkmals, vermutlich weil es seine Bedeutung überschätzte. Zur Zeit des Universitätsjubiläums (1894) entzog man die Halle den Augen durch einen Bretterzaun, der sie noch jetzt von der Seite deckt. Nach längeren Verhandlungen hat man endlich im letzten Winter [1897|8] die Erlaubnis zur Beseitigung des Baues erhalten, der seit Jahren durch sein immer weiter und weiter vom Wind und Regen abgedecktes Dach einen peinlichen Eindruck neben der Grabstätte Kants macht. Niemand wird gegen die Beseitigung des Trümmerhaufens ernsten Widerspruch erheben wollen. Wohl aber verdient diese Stätte eine Erinnerung an die Toten, die einst hier vom Kampfe ausruhten. Seit dem Jahre 1587 war sie die Gruft der Professoren, die ein Lehrer der Albertina begründet hatte. Im Jahre 1806 ist der letzte dort zur Ruhe gebettet. Wie der Raum über der Krypta Academica schon im achtzehnten Jahrhundert bis zum nachdrücklichen Verbote Friedrich Wilhelms I. zur Aufbewahrung von Viehfutter diente, war er bereits im Jahre 1808 wieder, bevor die Stoa gebaut wurde, zum Schaf- und Schweinestall herabgewürdigt. Mag nunmehr der hässliche Bau fallen, um nicht wieder ähnlichen Zufällen ausgesetzt zu sein, aber den vielen Kämpfern, denen er zur letzten Ruhe gewidmet wurde, den Männern, die von ihren Jüngern und Mitbürgern verehrt wurden, gebührt auch ein Erinnerungsmal, mag es noch so bescheiden sein. Gewiss erscheint vom Ausblick auf die Ewigkeit es hinreichend, dem Heros ein Denkmal gesetzt zu haben. Doch „es erzeugt nicht gleich ein Haus den Halbgott." Ohne Überschätzung der meist verschollenen Namen jener Lehrer der Wissenschaft hat ein dem Verdacht des engbegrenzten Patriotismus nicht ausgesetzter Philosoph, wie Benno Erdmann, ein warmes Wort für das geistige Leben Königsbergs zur Zeit der Jugend Kants gesprochen. Neben den Lehrern Kants hat hier die Asche Simon Dachs geruht, dessen Werke erst süddeutsche Litterarhistoriker mit genügender Sorgfalt hervorgesucht haben. Nur das Medaillon Dachs hoch am First der Universität erinnert hier an den Sänger des Volksliedes vom Annchen von Tharau, wie des Preisliedes der Freundschaft „Der Mensch hat nichts so eigen u. s. w.". So mag denn das alte

---

[1]) Die Besichtigung kann auch nach Meldung beim Schuldiener des Kneiphöfschen Gymnasiums täglich stattfinden. Dort erhält man auch ein kleines Schriftchen: Kants Grabstätte mit einer Erklärung des Bildes und einem kurzen Berichte über die Wiederherstellung der Grabstätte. Beide, wie die vorgedruckte Biographie Kants, sind, wie vielen unbekannt ist, von der Meisterhand des verstorbenen Professors Witt verfasst. Das Leben Kants ist in seiner kurzen und volkstümlichen Fassung ein Kabinettstück seiner unübertrefflichen Kunst, zu erzählen.

Gemäuer der Stoa Kantiana, des Professorengewölbes, fallen, aber nur, um einer Gedenktafel für die vielen, die hier bestattet wurden, Platz zu schaffen Vielleicht setzt dann ehrfurchtsvoller Bürgersinn noch ein besonderes Mal dem einst von Königsbergern Bürgern so hoch gefeierten und doch von schwerer Not heimgesuchten Dichter Simon Dach. Dann wird erst volle Sühne geboten werden für das, was drei Menschenalter an jener Stätte gesündigt haben und was durch die Niederreissung der Stoa Kantiana nur zum Teil getilgt werden kann.

Nachdem also schon vor nunmehr 10 Jahren das in die Stoa Kantiana umgewandelte alte Gewölbe abgebrochen wurde, soll nunmehr aus bautechnischen und künstlerischen Gründen auch die seinerzeit mit der Stoa Kantiana verbunden gewesene Grabkapelle Kants,[1]) die 1881 erbaut und eingeweiht wurde, wieder abgerissen werden. Hierüber orientiert uns folgender Antrag.

Königsberg, den 3. Dezember 1907.

Urschriftlich mit Anlagen gegen gefällige Rückgabe an die

Stadtverordnten-Versammlung

hier

mit dem Antrag:

1. sich mit dem Abbruch der an der nördlichen Seite des Doms befindlichen Kantkapelle und mit der Verlegung der Grabstätte Kants in den Dom grundsätzlich einverstanden zu erklären,
2. zur Durchführung des unter 1. genannten Planes einen Betrag bis zur Höhe von etwa 50000 M. vorbehaltlich der späteren Regelung der Deckungsfrage zur Verfügung zu stellen.

Als die Wiederherstellungsarbeiten am Dom sich ihrem Ende näherten, wurde uns seitens der Königlichen Regierung der dringende Wunsch geäussert, die an der Nordseite des Doms befindliche Kapelle, in welcher die Gebeine Kaats ruhen, neu zu erbauen, weil sie in ihrer jetzigen, wenig glücklichen Gestaltung den schönen Chor des Domes in hässlichster Weise entstelle und weil sie baufällig zu werden anfange und bald grössere Reparaturen erfordern würde. Gleichzeitig wurde uns unter Hinweis darauf, dass eine Erneuerung der Gruft aus Ersparnissen der Dombausumme in keinem Falle zu erwarten sei und wir zur Unterhaltung der Grabstätte Kants verpflichtet seien, ein Entwurf nebst Kostenanschlag für den Neubau der Halle mit dem Ersuchen vorgelegt, uns darüber zu äussern, ob die Stadtgemeinde geneigt und in der Lage sei, die Mittel zur Ausführung dieses Projekts zur Verfügung zu stellen. Wir mussten zugeben, dass die Stadt zur Unterhaltung der im Jahre 1881 aus den Ergebnissen einer Sammlung errichteten Grabkapelle verpflichtet ist. Cf. act I Fach 74 Nr. 23 vol. 1 pag. 156. Ebenso mussten wir die baulichen Mängel sowie die wenig befriedigenden Bauformen der Gruftkapelle und ihren ungünstigen Anschluss an den Dom anerkennen. Deshalb erklärten wir uns vorbehaltlich der Zustimmung der Stadtverordneten-Versammlung bereit, die Mittel für eine würdige, der Wiederherstellung des Domes entsprechende Instandsetzung und Umgestaltung der Kanthalle in den bisherigen Abmessungen flüssig zu machen, lehnten es aber ab, die Hergabe städtischer Mittel für einen vollständigen Neubau nach dem uns übermittelten Entwurf zu befürworten, da derselbe als eine wirklich befriedigende Lösung nicht angesehen werden konnte. Die Königliche Regierung forderte uns demzufolge auf, einen unseren Wünschen entsprechenden Entwurf selbst anfertigen zu lassen.

---

[1]) Man nennt diese Grabkapelle Kants, welche an die früher vorhandene, jetzt abgebrochene *Stoa Kantiana* anstiess, vielfach kurzweg, aber irrigerweise selbst die *Stoa Kantiana.* Wie aus der obigen Darstellung hervorgeht, ist die eigentliche *Stoa Kantiana* aber schon 1898 abgebrochen worden.

Wir konnten uns hierzu jedoch nach reiflicher Erwägung nicht entschliessen, gelangten vielmehr bei erneuter Beratung zu der Überzeugung, dass durch einen Anbau an den Dom eine zufriedenstellende Lösung überhaupt nicht erzielt werden könnte. Wir empfahlen deshalb, von einem Anbau ganz Abstand zu nehmen, dagegen die Grabstätte Kants im Innern des Domes selbst an geeigneter Stelle in würdiger Weise unterzubringen.

Wir gingen hierbei von der Ansicht aus, dass auf diese Weise im Inneren des erhebendsten Werkes alter Baukunst, dessen würdige Erhaltung für Jahrhunderte neu gesichert ist, am besten eine würdige und vor allem dauernde Ruhestätte für Königsbergs grössten Gelehrten geschaffen werden könnte.

Dieser Vorschlag erhielt die Zustimmung sowohl des Gemeinde-Kirchenrats, wie die der Königlichen Regierung. Auch die Universität, welche gegen den Abbruch der Grabstätte Kants und gegen die Überführung der Gebeine Kants in den Dom anfangs Einspruch erhoben hatte, hat sich später mit unserem Vorschlage grundsätzlich voll einverstanden erklärt.

Nachdem somit die Vorbereitungen für die eventuelle Durchführung unseres Planes durch Erzielung eines grundsätzlichen Einverständnisses aller in Betracht kommenden Stellen getroffen sind, ersuchen wir die geehrte Versammlung ergebenst, unserem eingangs angeführten Antrag gefälligst zuzustimmen.

Wir bemerken hierzu, dass das Grabmal an der nördlichen Wand der Gruftkirche des Domes etwa im letzten Drittel ihrer Länge geplant ist, wo es einen unseres Erachtens durchaus würdigen Platz haben würde. Zur Vorbereitung der Verwirklichung des Planes gleichzeitig aber im Interesse der Förderung der von Königsberg ausgehenden Kunst halten wir es für empfehlenswert, den als Nachfolger des Herrn Professor Reusch zum Lehrer für Plastik an der hiesigen Kunstakademie berufenen Professor Cauer zur Einreichung von Entwurfsskizzen aufzufordern. Von dem Ausfall dieser Skizzen würde dann die endgültige Auftragserteilung abhängig zu machen sein.

Als Betrag für das Denkmal glauben wir etwa 50000 M. in Aussicht nehmen zu sollen, da wir der Ansicht sind, dass in diesem Falle ein Denkmal geschaffen werden muss, das nicht nur Kants, sondern auch seiner Vaterstadt würdig ist. Über die endgültige Höhe der Denkmalskosten und die Art ihrer Deckung möchten wir uns deshalb zurzeit noch eines speziellen Vorschlages enthalten, die würdige und befriedigende Lösnng der Frage vielmehr zunächst nur grundsätzlich wie beantragt festgelegt sehen.

Magistrat
Königlicher Haupt- und Residenzstadt.
Körte. Dr. Erdmann. Mühlbach.

Über diesen Antrag ist in der Königsberger Stadtverordneten-Versammlung vom 14. Januar 1908 über 3 Stunden verhandelt resp. lebhaft hin und her debattiert worden. Der Magistratsantrag ist jedoch mit 71 Stimmen gegen 21 abgelehnt worden. Die Verhandlungen dieses Tages haben in und ausser Deutschland grosses Interesse hervorgerufen, die Presse nahm teilweise sehr energisch *pro* oder *contra* Partei, und so wird es die Leser der „Kantstudien" sicherlich interessieren über das Nähere orientiert zu werden. Wir teilen hier das Nötigste mit, nach der Königsberger Hartungschen Zeitung No. 23 und 24, nach der Ostpreussischen Zeitung No. 15, sowie nach der Königsb. Allg. Zeitung No 24, welche uns alle freundlichst von den betr. Redaktionen zur Verfügung gestellt worden sind.

Für die Verlegung des Grabes wurde geltend gemacht: nach dem Urteil der Sachverständigen werde die Kapelle in sich selbst zusammenstürzen; sie sei gar nicht fundamentiert und erst in sehr grosser Tiefe finde sich fester Baugrund; auch das Dach sei schadhaft, das Innere der Kapelle

gehe daher allmählich durch Feuchtigkeit zu Grunde. Eine provisorische Ausbesserung sei auf die Dauer unbefriedigend. Als Bauwerk sei die Kapelle künstlerisch ohne jeden Wert, ein Produkt missverstandener Gotik. Die Kapelle sei weder ein historisches noch ein künstlerisches Denkmal. Das Innere der Kapelle bestehe aus lauter Nachahmungen, ohne selbständige künstlerische Gedanken Die Verlegung des Grabes in das Innere des Domes sei daher die einzig mögliche Lösung der Frage. Die Domkirche sei stets die Universitätskirche gewesen, indem in ihr auch rein weltliche akademische Akte stattgefunden haben. Der Chor des Domes, in den das Grab verlegt werden soll, sei von der eigentlichen Predigtkirche durch einen Vorhang getrennt; dieser Chor, in dem u. A. der Gründer der Universität liegt, sei ein *Campo santo* für Königsberg. Wenn man sagt, dass Kant, der Philosoph, nicht in eine Kirche hineingehöre, so sei daran zu erinnern, dass auch Kopernikus und Galilei in einer Kirche beigesetzt worden seien. Die Domgemeinde sei stolz darauf, den grossen Toten aufzunehmen. (Prof. Dr. Stettiner.) — Die Vorlage des Magistrats solle man nicht aus aprioristischen Gründen von vornherein verurteilen, sondern sie kühl beurteilen aus den nüchternen praktischen Gründen, welche in der Vorlage selbst angegeben seien. Aus der Geschichte der *Stoa Kantiana* und ihren vielen Wandlungen ergebe sich, dass man nach all den Verlegungen des Grabes nun endlich einmal dem unglücklichen Kant Ruhe im Innern des Domes verschaffen solle, wo er nicht mehr hin und her getragen werde. Da die jetzige Grabkapelle so baufällg sei, so müsste sie immer wieder von Zeit zu Zeit repariert werden, wobei dann die Gebeine Kants immer wieder exhumiert werden müssten. Wer die Hundertjahrfeier Kants 1904 mitgemacht habe, müsse auf den Gedanken kommen, dass sich Königsberg eigentlich der jetzigen Grabstätte Kants schämen müsse. Durch ein Epitaph im Innern des Domes würden alle Übelstände dauernd verschwinden. Hierin bestehe eine Ehrenpflicht der Stadt Königsberg gegen ihren grössten Sohn. Eine angebliche Disharmonie zwischen der Verlegung der Grabstätte in das Innere des Domes und dem Inhalt seiner Philosophie sei nicht einzusehen, Kant sei nicht antireligiös gewesen; eine warmherzigere Auffassung von Religion, als sie Kant geäussert habe, werde man schwerlich antreffen. Auch der Kirche sei er nicht abhold gewesen, in seiner Schrift über die Religion betone er vielmehr ausdrücklich, dass Religion ohne Kirche unmöglich sei. Als Grabmal Kants in Dom sei eine kraftvolle, künstlerische Allegorie zu erhoffen, die den Beschauer lebhaft an den unter dem Epitaph Ruhenden erinnere. (Oberbürgermeister Dr. Körte.) — Auch ein grosser Teil der Mitglieder der Königsberger Kantgesellschaft sei für die Verlegung in den Dom, da es notwendig sei, Kants Gebeine an eine weniger baufällige Stelle zu bringen. Die Abneigung, Kant in eine Kirche zu bringen, sei in diesem Falle ungerechtfertigt; denn es handle sich ja nicht um eine Predigtkirche, sondern nur um eine Gruftkirche. Der Dom sei nicht als Repräsentant des starren Kirchentums zu betrachten, gegen das sich ja allerdings Kant erklärt habe. Ob Kant ein Freund oder Feind des offiziellen Kirchentums war, sei gänzlich gleichgültig bei Beurteilung dieser Sache; Kant sei jedenfalls kein Feind des Christentums. (Dr. Dirichlet, Bühnenkönig der Königsberger Kantgesellschaft.) —

Dagegen wurden folgende Argumente ins Feld geführt: Die gegenwärtige Kapelle entspreche, wenn sie auch kein künstlerisch anspruchsvoller Bau sei, doch allen Anforderungen an eine Grabstätte Kants, der ja schon ein sehr schönes Denkmal in Königsberg habe; die jetzige Kapelle sei ein würdiges und einfaches Grabmal. Zum Dom aber habe Kant gar kein Verhältnis gehabt. Auch die alte *Stoa Kantiana,* der die Grabkapelle angegliedert worden sei, habe gar nicht zum Dom gehört, sondern sie sei auf Universitätsgrund gebaut gewesen. Eine Kants würdige Grabstätte sei nur dann vorhanden, wenn man Kant allein begrabe, nicht aber mit Anderen zusammen. Im Dome würde er unter einer grossen Anzahl von Personen ruhen, mit denen er gar nichts zu tun habe: in diesen Kreis gehöre Kant nun einmal schlechterdings nicht hinein. Auch würde das geschlossene

Bild, das der Domchor jetzt darbiete, durch ein weiteres Grabmal gestört. (Universitätsprofessor Dr. Rühl.) — Im Dome werde sich die Wirkung eines Kantdenkmales neben den übrigen Denkmälern gänzlich verlieren. Diese würden Kants Denkmal erdrücken. Die an demselben Vormittag vorgenommene offizielle Besichtigung habe ergeben, dass die Grabkapelle Kants gar nicht so baufällig sei, wie gesagt worden sei; sie sei nur restaurationsbedürftig, aber auch restaurationsfähig. (Ewert.) — Die Vorlage enthalte nichts besonders Ehrendes für Kant. Beziehungen zwischen Kant und der Domgemeinde seien gar nicht vorhanden. Kant sei zwar ein tiefreligiöser Mann gewesen, aber sein Verhältnis zur äusseren Ausgestaltung der Religion sei keineswegs so innig gewesen, dass es angebracht sei, ihn gerade im Innern einer Kirche zu begraben. Man sei sehr wohl in der Lage, an der jetzigen Begräbnisstätte Kants ein würdiges und dauerndes Grabmal zu schaffen. Auch die Art, wie das neue Grabmal geplant sei, entspreche dem schlichten Wesen Kants nicht; ein prunkvolles, vornehmes, grossartiges Epitaph sei gar nicht in Kants Sinn. (Dr. Lichtenstein.) — Kant sei nie für eine dogmatische Religion gewesen, gehöre also nicht in eine Kirche (Orlopp.) — Besonders folgender Gegengrund wurde noch geltend gemacht: Die Gebeine Kants ruhen zur Zeit auf städtischem Grund und Boden; mit der Verlegung in das Innere des Domes höre dies enge Verhältnis der Stadtverwaltung zu Kants Grab auf; dann habe die Stadt kein Verfügungsrecht mehr über Kants Grab, und während es jetzt Jedermann zugänglich sei, könne diese Öffentlichkeit nachher ohne jedes Einspruchsrecht der Stadt beschränkt werden. Natürlich wurden auch finanzielle Bedenken geltend gemacht. Königsberg hat bekanntlich (in Nachwirkung der Besetzung durch die Franzosen vor nunmehr 100 Jahren) sehr schlechte Finanzen.

Aus diesen Gründen, und da auch der Oberbürgermeister zugeben musste, dass die jetzige Grabkapelle, bei geeigneter Restaurierung, noch 100 Jahre stehen könne, wurde der Magistratsantrag abgelehnt, und ein Antrag auf Restaurierung der jetzigen Grabkapelle Kants angenommen.

In dieser Debatte wurde auch ein Brief verlesen, den der Unterzeichnete, auf eine Anfrage des Stadtverordnetenvorstehers Prof. Dr. P. Stettiner in dieser Angelegenheit an Letzteren geschrieben hatte. Der Brief lautet:

Halle a. S., den 11. Januar 1908.

Sehr geehrter Herr!

Ich muss gestehen, dass es mir, wie ja wohl den Meisten, das Schönste und Würdigste erschiene, wenn die Grabstätte Kants, da, wo sie bisher war, erhalten bleiben könnte, und wenn es möglich gemacht würde, dass der diese Grabstätte enthaltende kleine weihevolle Raum in irgendeiner künstlerisch befriedigenden Form als Aussenglied der Kirche bestehen bleiben würde.

Ob die Gründe, welche der Magistrat der Stadt Königsberg für die Verlegung der Grabstätte ins Innere der Kirche geltend macht, stichhaltig sind, kann derjenige nicht beurteilen, der nicht an Ort und Stelle ist und nicht in der Lage sich befindet, die Pläne, die zum Umbau der Grabstätte gemacht wurden, die aber verworfen worden sind, selbst mit kunstverständigem Blick zu prüfen.

Wenn aber diese Gründe stichhaltig sind — und sie müssen es doch wohl sein, da doch sonst weder die Regierung, noch die Universität, noch der Kirchengemeinderat zugestimmt hätten —, so ist gegen die Verlegung der Grabstätte Kants in das Innere der Kirche, meines Erachtens vom philosophischen Standpunkt aus garnichts einzuwenden, sofern nur dafür gesorgt wird, dass das zu errichtende Grabdenkmal Kants nicht eine Inschrift oder ein Symbol bekommt, welche dem unabhängigen Charakter seiner Philosophie widersprächen.

Wenn ich mir erlauben darf, zu diesem Denkmal eine Idee auszusprechen, so ist es folgende: ein überlebensgrosser, ein Kolossalkopf

Kants, und daneben eine fackelhaltende weibliche Figur, um das berühmte Wort Kants lebendig vor Augen zu führen: die Philosophie sei nicht eine Dienerin der Theologie, die ihr die Schleppe nachtrage, sondern eine solche, die ihr die Fackel vorantrage.

So wird auch der am weitesten links stehende Freund der Kantischen Philosophie in der Verbringung der Gebeine Kants in eine Kirche keine Verleugnung seiner Lehre erblicken, sondern im Gegenteil ein Symbol dafür, dass Kants Geist immer mehr in die Kirche hineingetragen werden möge. In ausgezeichneter Hochachtung

Professor Dr. H. Vaihinger.

Dieser Brief ist in der Presse vielfach kommentiert, aber mehrfach missverstanden worden. Eine aufmerksame Lektüre desselben zeigt, dass ich die Erhaltung des *Status quo* für das Beste halte, und dass mir Kants jetzige Grabstätte gerade in ihrer Einfachheit einen würdigen Eindruck macht, dass eine Restaurierung der Kapelle, wobei das Innere eventuell noch etwas künstlerischer, aber ja nicht komplizierter gestaltet würde, mir das Geeignetste erscheint. Über die angebliche Notwendigkeit einer Entfernung der Kapelle habe ich mich überaus vorsichtig geäussert; wie sich gezeigt hat, mit Recht, da die Beaugenscheinigung durch die Stadtverordneten ergeben hat, dass die Kapelle gar nicht so sehr baufällig ist. Wäre aber diese Baufälligkeit erwiesen gewesen, und wäre die Errichtung eines Neubaues an der bisherigen Stelle untunlich gewesen — für diesen Fall und nur für diesen Fall habe ich der Verlegung der Grabstätte in das Innere des Domes das Wort geredet; aber man wird anerkennen, dass ich diese Verlegung sehr verklausuliert habe: nichts, was der Unabhängigkeit der Kantischen Philosophie Abbruch tun könnte, ja im Gegenteil — der Vorschlag eines Epitaphs, dessen Ausführung der Verlegung der Gebeine des kritischsten aller Philosophen in das Innere einer Kirche das notwendige Gegengewicht geben würde: die bildliche Darstellung jenes berühmten Ausspruches Kants, durch den er das alte böse Wort von der Philosophie als *ancilla theologiae* so glücklich, so geistreich paralysiert hat. Man muss doch sehr schwerhörig sein, um nicht daraus eine Art Ironie zu vernehmen, zumal wenn man den letzten Passus liest, in welchem der Einzug der Gebeine Kants in eine Kirche dahin umgebogen wird, den Einzug seines Geistes in die Kirche als höchsten Wunsch zum Ausdruck zu bringen — fast, wie wenn Jemand den Bewohnern Iliums anrät, das trojanische Pferd in ihre Mauern zu ziehen. Denn ein Denkmal in der angegebenen Art würde, auch wenn es in der Gruf kirche steht, doch den Rednern in der anstossenden Predigtkirche und in jeder Kirche überhaupt eine Mahnung sein, ihr Haupt mit einem Tropfen kritischen Öles zu salben.

Diesen Sinn meines Briefes hat ein Teil der Leser übersehen. Am schlimmsten geschah dies seitens meines alten lieben Ludwig Goldschmidt, der in der Frankf. Zeitung No. 19 (vom 19. Januar 1908) gegen jene „Idee" polemisiert, weil ein prächtiges Marmor-Denkmal mit einer fackelhaltenden Figur nicht im Sinne des einfachen Philosophen sei! Goldschmidt, dem es an Humor fehlt, hat den ironischen Unterton meines Vorschlages nicht herausgehört: so wird man von seinen besten Freunden verkannt. --

Nachdem ich aber in extenso Alles gelesen habe, was *pro* und *contra* in Königsberg vorgebracht worden ist, würde ich im Ernstfalle doch gegen die Verlegung der Grabstätte Kants ins Innere des Domes stimmen, und zwar wäre für mich ausschlaggebend der Umstand, dass Kants Grab damit aus der Jurisdiktion der Stadtverwaltung gegeben würde: die Stadt muss unumschränkte Eigentümerin der Gebeine ihres grössten Sohnes sein und immerdar bleiben. Eine Verbringung ins Innere des Domes könnte dann doch zur Folge haben, dass — wenn auch erst in späten Zeiten — mit der Grabstätte resp. mit dem Grabmale Kants einmal Aenderungen vorgenommen würden, welche nicht wünschenswert sind: so könnte z. B. eine spätere Zeit, etwa eine orthodoxe Kirchenverwaltung,

hierin störend eingreifen. In zweiter Linie würde für mich sodann ausschlaggebend sein, dass geltend gemacht wurde, dass die anderen Denkmäler in dem Domchor das Grabmal Kants „erdrücken“ würden; es macht dagegen einen ungleich würdigeren, einen erhabenen Eindruck, wenn der grosse Tote einen weihevollen Raum für sich allein hat. Und da nun drittens festgestellt worden ist, dass die jetzige Grabkapelle, wenn auch reparationsbedürftig, so doch reparationsfähig ist, so wird die Erhaltung dieses einfachen aber würdigen Raumes auch das Einfachste und Würdigste sein. Sollte man aber jetzt oder später einmal finden, dass der jetzige Bau, weil zu schwach fundiert, nicht zu erhalten sei, so errichte man an derselben Stelle dem grossen Denker wieder wie bisher seine eigene Grabkapelle, einfach und würdig, licht und hell — wie sein Wesen war, wie seine Philosophie ist. H. Vaihinger.

Kantgesellschaft.

IV. Jahresbericht. 1907.

A. Jahres-Einnahmen und -Ausgaben.

I. Einnahmen.

1) Die Jahresrechnung für 1906 schloss mit einem **Überschuss** von 470 Mk. 30 Pf. ab.

2) Die Zahl der **Jahresmitglieder** (Jahresbeitrag 20 Mk) ist wiederum gestiegen, und zwar von 118 auf 154 Mitglieder - eine überaus erfreuliche Zunahme. Die Jahresbeiträge dieser 154 Mitglieder betragen 3080 Mk. Ein Mitglied (Mr. Webb in Oxford) hat dankenswerter Weise wieder 25 Mk. eingesendet. Dieser Mehrzahlung von 5 Mk. stehen andererseits 6 Mk. 25 Pf. Einziehungskosten für die 154 Beitragssendungen (Bestellgelder und Bankspesen) gegenüber. An Jahresbeiträgen sind somit eingegangen: 3078 Mk. 75 Pf.

3) Die Zinsen der **Kantstiftung**, welche seitens der Kgl. Universitätskasse in Halle dem Geschäftsführer am 1. April, 1. Juli, 1. Oktober und 31. Dezember eingehändigt wurden, betrugen: 1218 Mk. 27 Pf.

4) Die **Bankzinsen** für sämtliche bei der Firma H. F. Lehmann in Halle a S. liegenden Gelder betrugen: 178 Mk. 5 Pf.

5) Wie im vorigen Jahresbericht mitgeteilt worden ist, werden die von uns herausgegebenen **Ergänzungshefte**, welche den Mitgliedern gratis zugestellt werden, auch an Nichtmitglieder verkauft, und zwar kommissionsweise durch den Verlag von Reuther & Reichard in Berlin. — Vom Ergänzungsheft No. 1 (Guttmann, Kants Gottesbegriff in seiner positiven Entwickelung) sind im Jahre 1906 verkauft worden: 147 Exemplare, wofür wir 144 Mk. 25 Pf. vereinnahmt haben. Die Verrechnung für die im Jahre 1907 verkauften Exemplare kann, nach Buchhändlerusancen, erst nach Ostern 1908 erfolgen.

Die **Gesamteinnahmen** betrugen somit: 5089 Mk. 62 Pf.

II. Ausgaben.

1) **Honorare für die Mitarbeiter der „Kantstudien“.** Es wurden an Honoraren für den Band XII im Ganzen ausbezahlt: 966 Mk. 20 Pf. Die Kantgesellschaft glaubt u. A. auch durch reichliche Bemessung der Honorare für die Mitarbeiter der Kantstudien die Ziele, die sie in ihren Satzungen niedergelegt hat, zweckmässig zu fördern. Über die Honorarzahlungen im Einzelnen ist dem Verwaltungsausschuss Rechenschaft abgelegt werden.

2) **Freiexemplare der „Kantstudien“ für die Jahresmitglieder und bezugsberechtigten Dauermitglieder.** Nach dem zwischen der Kantgesell-

schaft und der Verlagshandlung Reuther & Reichard am 15./6. Mai 1905 geschlossenen Vertrag ist die Letztere verpflichtet, an die obengenannten Mitglieder der Kantgesellschaft je ein Freiexemplar der Kantstudien heftweise gratis und franko zu senden. Auf Grund der darüber stipulierten Bedingungen erhält die Verlagshandlung für diese Versendung an 154 Jahresmitglieder und 24 bezugsberechtigte Dauermitglieder an Entschädigungen: 736 Mk.

3) Herausgabe von Ergänzungsheften zu den „Kantstudien“,

a) Herstellungskosten.

Über die von uns getroffene Einrichtung von „Ergänzungsheften“ zu den Kantstudien ist im vorigen Rechenschaftsbericht pro 1906 ausführlich berichtet worden. Es wird daher hier nur das Nötigste wiederholt. Es stellte sich als zweckmässig heraus, grössere, der Redaktion der Kantstudien anvertraute Untersuchungen aus dem Rahmen der regulären Hefte herauszulösen und separat in Form von Supplementen erscheinen zu lassen; diese Ergänzungshefte sind buchhändlerisch selbständige Schriften, mit eigenem Titel. Die Jahresmitglieder und bezugsberechtigten Dauermitglieder erhalten diese Supplemente gratis und franko zugesendet, ausserdem werden aber auch Exemplare an Nichtmitglieder durch die Verlagshandlung Reuther & Reichard kommissionsweise für unsere Rechnung vertrieben. Die Herstellungskosten der Ergänzungshefte trägt die Kantgesellschaft.

Für das Ergänzungsheft No. 4 (G. Kertz, Die Religionsphilosophie Joh. Heinr. Tieftrunks) betrugen die Herstellungskosten: 355 Mk. 70 Pf.

Für das Ergänzungsheft No. 5 (H. E. Fischer, Kants Stil in der Kr. d. r. V., nebst Ausführungen über ein neues Stilgesetz auf historisch-kritischer und sprachpsychologischer Grundlage) betrugen die Herstellungskosten 473 Mk. 60 Pf. Hiervon trug jedoch der Autor selbst — entsprechend dem Vermerk der Redaktion am Schluss der Vorrede des betr. Ergänzungsheftes — 150 Mk. Rest der Herstellungskosten: 323 Mk. 60 Pf.

Für des Ergänzungsheft No. 6 (S. Aicher, Kants Begriff der Erkenntnis verglichen mit dem des Aristoteles) betrugen die Herstellungskosten: 656 Mk. 35 Pf.

Für das Ergänzungsheft No. 7 (H. Dreyer, Der Begriff Geist in der deutschen Philosophie von Kant bis Hegel) betrugen die Herstellungskosten: 406 Mk. 40 Pf.

Die Herstellungskosten der einzelnen Hefte variieren nicht bloss nach dem Umfang des Heftes, sondern auch nach der Höhe der Auflage.

Herstellungskosten für die 4 Ergänzungshefte No. 4, 5, 6, 7 zusammen: 1742 Mk. 5 Pf.

b) Remuneration für den zweiten Redakteur der Kantstudien.

Die Herausgabe der Ergänzungshefte (in diesem Rechnungsjahre über 30 Bogen) bürdet dem die Geschäfte der Redaktion allein und selbständig führenden zweiten Redakteur eine beträchtliche Mehrarbeit an Durchsicht von Manuskripten, an Korrespondenzen, Korrekturen u. s. w. auf. Dafür und da wir ausserdem die Förderung von jüngeren Gelehrten Kantischer Richtung unter unsere Ziele satzungsgemäss aufgenommen haben, hat der Verwaltungsausschuss für die Herausgabe der 4 Ergänzungshefte dem Betreffenden eine ausserordentliche Remuneration von 400 Mk. zugebilligt.

c) Versendung der Ergänzungshefte an die Mitglieder.

Die Versendung besorgt die Hofbuchdruckerei C. A. Kaemmerer & Co. in Halle a. S., welche auch die Ergänzungshefte herstellt. Die Versendungskosten betrugen: 29 Mk. 15 Pf. + 48 Mk. 30 Pf. + 52 Mk. 25 Pf. + 36 Mk. 65 Pf., insgesamt 166 Mk. 35 Pf.

4) **Versendung verschiedener Drucksachen der Kantgesellschaft.** Die neueintretenden Jahresmitglieder erhalten, so lange noch der Vorrat reicht, zum Eintritt je ein Exemplar unserer im Jahre 1904 herausgegebenen Kantfestschrift (360 Seiten und 4 Abbildungen) sowie unsere im Jahre 1905 herausgegebene Schillerfestschrift (150 Seiten nebst 5 Abbildungen) gratis und franko zugesendet. Infolge Spezialabkommens erhält die Verlagsbuchhandlung

von Reuther & Reichard, in deren Besitz sich der ganze Vorrat jener Festhefte befindet, hierfür die Entschädigung von 82 Mk.

Durch die Hofbuchdruckerei von C. A. Kaemmerer & Co. in Halle a. S. haben wir eine grössere Anzahl von Exemplaren der Kantstudien im Umtausch an die Redaktionen anderer philosophischer Zeitschriften gesendet; ferner besorgte dieselbe Firma die Versendung der zahlreichen Separate von Abhandlungen, Rezensionen und Selbstanzeigen an deren verschiedene Verfasser; Kosten: 34 Mk. 75 Pf.

Gesamtbetrag für diese Versendungen: 116 Mk. 75 Pf.

5) **Beigabe von Porträts.** Dem 1. Heft unseres XII. Bandes haben wir eine vortrefflich gelungene Wiedergabe der Schillingschen Kantstatue beigegeben, Kosten: 58 Mk.

Dem Ergänzungsheft No. 4 (Kertz, die Religionsphilosophie Joh. Heinr. Tieftrunks. Ein Beitrag zur Geschichte der Kantischen Schule) haben wir ein Porträt Tieftrunks nach der uns von seinen Nachkommen geschenkten Büste beigefügt; Kosten: 37 Mk. 25 Pf. Zusammen: 95 Mk. 25 Pf.

6) **Verteilung der „Kantstudien“ an Institute und Bibliotheken.** Mit dieser schon in den beiden Vorjahren begonnenen Überweisung von ganzen Serien der bisher erschienenen Bände der Kantstudien an Bibliotheken u. s. w. haben wir auch in diesem Jahre fortgefahren, in der Überzeugung, dass wir auf diese Weise die Ziele der Kantgesellschaft in sehr zweckmässiger Weise fördern, und auch ausserdem dazu beitragen, die Kenntnis der Kantgesellschaft und ihrer Ziele in immer weitere Kreise zu tragen. In diesem Jahre haben wir das vor Kurzem neugegründete Philosophische Seminar der Universität Marburg bedacht, an welchem eine hervorragende Trias von Kantkennern wirksam ist: Cohen, Natorp und Menzer. Ferner haben wir der Bibliothek der Psychologischen Sammlung an der Universität Halle einige ihr fehlende Bände überwiesen. Wir erhalten die betr. Bände zu ermässigten Preisen von unserer Verlagshandlung Reuther & Reichard, und lassen dieselben binden, da wir nur gebundene Bände verschenken, in die ein Widmungsblatt mit dem Kantkopf und der Devise: „Geschenk der Kantgesellschaft“ eingeklebt wird. Gesamtkosten (inkl. von 41 Mk. Buchbinderkosten aus dem Vorjahr): 158 Mk. 75 Pf.

7) **Druck verschiedener Mitteilungen, Formulare** u. s. w. Seitens der Hofbuchdruckerei von C. A. Kaemmerer & Co. in Halle a. S. sind für den Zweck der Gesellschaft verschiedene Druckaufträge ausgeführt worden: die Neujahrszirkulare im Januar 1907, Separatabdrücke des Jahresberichtes und des Mitgliederverzeichnisses von 1907, sowie der revidierten Satzungen, Mitgliedskarten, Muster für Selbstanzeigen u. s. w. Zusammen: 101 Mk. 25 Pf.

8) **Verschiedenes.** Gerichtskosten für Eintragung ins Vereinsregister: 2 Mk. 65 Pf., Wiederherstellung der Tieftrunkbüste (vgl. vorigen Jahresbericht): 15 Mk.; Beschaffung nicht gelieferter Rezensionsexemplare: 16 Mk. 90 Pf.; für Kouverts und Briefpapier mit Vordruck: 29 Mk. 50 Pf.; Schreibhilfe durch einen Abschreiber: 24 Mk.; zusammen: 88 Mk. 5 Pf.

9) **Korrespondenz.** Die Zahl der von dem Geschäftsführer ausgegangenen Postsendungen betrug laut vorliegendem und vorgelegtem Journal: 1101. Die dafür aufgewendeten Portokosten betrugen: 110 Mk. 80 Pf.

10) **Zuschuss zum Dispositionsfonds.** Dem aus den weiter unten entwickelten Gründen neugeschaffenen Dispositionsfonds sind aus den laufenden Mitteln 400 Mk. zugewiesen worden, um diesen für unsere Zwecke wichtigen Fond hinreichend zu fundieren.

Wiederholung.

I. Einnahmen.

1) Übertrag aus dem Vorjahr	470 Mk.	30 Pf.
2) Jahresbeiträge der Mitglieder	3078 „	75 „
3) Zinsen der „Kantstiftung“	1218 „	27 „
4) Bankzinsen	178 „	5 „
5) Verkaufte Ergänzungshefte	144 „	25 „
Summe der Einnahmen:	5089 Mk.	62 Pf.

II. Ausgaben.

1) Honorare an die Mitarbeiter	966 Mk.	20 Pf.		
2) Freiexemplare für die Mitglieder	736 „	— „		
3) Ergänzungshefte No. 4, 5, 6, 7				
a) Herstellungskosten	1742 „	5 „		
b) Remuneration für den 2. Redakteur	400 „	— „		
c) Versendung	166 „	35 „		
4) Verschiedene Versendungen	116 „	75 „		
5) Beigabe von Porträts	95 „	25 „		
6) Verteilung der KSt. an Bibliotheken	158 „	75 „		
7) Verschiedene Drucksachen	101 „	25 „		
8) Verschiedenes	88 „	5 „		
9) Korrespondenz	110 „	80 „		
Ausgaben:	4681 Mk.	45 Pf.		
10) Zuschuss zum Dispositionsfond	400 „	— „		
Gesamtsumme der Ausgaben:	5081 Mk.	45 Pf.	= 5081 Mk.	45 Pf.
Rest und Übertrag für 1908:			8 Mk.	17 Pf.

B. Fonds.

I. Kantstiftung.

Die „Kantstiftung“, welche im Jahre 1906 auf die Summe von 32000 Mk. gebracht worden ist, hat auch im verflossenen Jahre wiederum neue Zuwüchse erhalten. Es stifteten:

Herr August Ludowici, Genf, Route de Florissant 36 (zu den schon früher gestifteten Mk. 300,—)	Mk. 100,—
„ Kurt Sternberg, Berlin W 15, Uhlandstrasse 175	„ 25,—
„ Professor Dr. Adamkiewicz, Wien, Wiedner Hauptstrasse 16	„ 50,—
„ Hauptmann v. St. Paul, Insterburg, Feldartillerie-Regt. No. 1	„ 25,—
„ Dr. phil. R. Jörges, Halle a. S., Mühlweg 21 (4. Rate)	„ 50,—
„ Schriftsteller Hugo Marcus, Berlin W 50, Fürtherstrasse 11a	„ 25,—
„ E. S. in Ch.	„ 5,—
Frau Geheimrätin Sanio, Halle a. S. (4. Rate)	„ 30,—
Summa:	Mk. 310,—

Wir quittieren dankbarst für diese erfreulichen Beweise des fortdauernden grossen Interesses an unseren Bestrebungen. Die Geber haben unsere Dauermitgliedskarte erhalten. Diese, der Kantstiftung gehörenden Gelder, sind einstweilen beim Bankhaus H. F. Lehmann in Halle a. S. zinsbar angelegt, bis wiederum 1000 Mk. beisammen sind, welche dann dem im Besitz der Universität Halle und in der Verwaltung des Kgl. Universitäts-Kuratoriums befindlichen Hauptfond zugeführt werden.

Wir bitten unsere Freunde, auch fernerhin unausgesetzt auf Vermehrung dieses unseres eisernen Fonds bedacht zu sein: je höher derselbe ist und je mehr Zinsen wir daraus beziehen, desto höher können wir unsere Ziele stecken und desto unabhängiger ist die dem Studium der Kantischen Philosophie dienende Zeitschrift von Gunst und Ungunst der Zeiten.

Wir bemerken, dass die Kantgesellschaft als „Eingetragener Verein" und damit als juristische Person auch in der Lage ist, eventuelle Legate annehmen zu können.

II. Preisaufgabenfond.

Wie aus den früheren Jahresberichten als bekannt vorausgesetzt werden darf, haben wir seinerzeit 1000 Mk. aus den laufenden Mitteln der Kantgesellschaft in Reserve gestellt für unsere 1. Preisaufgabe: „Kants Begriff der Erkenntnis verglichen mit dem des Aristoteles." Wie in den Kantstudien XII, S. 268 mitgeteilt worden ist, konnte der erste Preis von 600 Mk. nicht vergeben werden, dagegen ist der zweite Preis von 400 Mk. zweimal vergeben worden: an Herrn Dr. Ch. Sentroul, Agrégé de Philosophie à l'Ecole St. Thomas in Löwen, und an Herrn Dr. Severin Aicher in Tübingen. Die übrig bleibenden 200 Mk. sind dem Dispositionsfond überwiesen worden.

Für unsere 2. Preisaufgabe: „Das Problem der Theodicee in der Philosophie und Litteratur des 18. Jahrhunderts, mit bes. Rücksicht auf Kant und Schiller", sind uns, wie seinerzeit gemeldet worden ist, von unserem Ehrenmitglied, Herrn Stadtrat a. D. Professor Dr. Walter Simon in Königsberg i. Pr., welcher diese Aufgabe aus eigener Initiative gestellt und formuliert hat, 1600 Mk. zur Verfügung gestellt worden.

Ausserdem haben wir von demselben Gönner und Freund unserer Gesellschaft soeben vor Abschluss des Jahresberichtes und als Neujahrsgruss einen neuen, sehr dankenswerten Beweis seiner verständnisvollen Teilnahme an unseren Bestrebungen erhalten: zur Erteilung eines zweiten Preises von 400 Mk. und eines dritten von 300 Mk. für die besten Bearbeitungen der von ihm gestellten Preisaufgabe hat uns Herr Stadtrat a. D. Professor Dr. Walter Simon in Königsberg i. Pr. die Summe von 700 Mk. zu überweisen die grosse Güte gehabt.

Diese Summen sind beim Bankhaus H. F. Lehmann in Halle a. S. zinsbar angelegt.

III. Dispositionsfond.

Es hat sich als wünschenswert und zweckmässig herausgestellt, einen Dispositionsfond anzusammeln für unvorgesehene Ausgaben, für eventuelle grössere Unternehmungen, zu denen die laufenden Mittel nicht hinreichen, sowie für Zuschüsse zur „Kantstiftung", deren beständige Erhöhung wir niemals aus den Augen verlieren dürfen, und für ähnliche Zwecke. Diesem Fond ist die Restsumme aus der Kant-Aristoteles-Preisaufgabe von 200 Mk. überwiesen worden. Ausserdem sind aus laufenden Mitteln diesem Fond noch 400 Mk. zugewiesen worden. Diese Summe von 600 Mk. ist ebenfalls beim Bankhaus H. F. Lehmann in Halle a. S. zinsbar angelegt.

Vorstehender Jahresbericht ist von den Mitgliedern des Verwaltungsausschusses genehmigt worden.

Wie schon KSt. XII, H. 3/4, S. 461 berichtet worden ist, hat unsere Generalversammlung für das Jahr 1907 satzungs- und ordnungsgemäss Montag, den 22. April stattgefunden. Nach den schon früher gegebenen Mitteilungen bestand der Vorstand resp. der Verwaltungsausschuss der Kantgesellschaft pro 1907 aus folgenden Personen:

Vorstand: der Kurator der Universität, Geh. Reg.-Rat G. Meyer,

übrige Mitglieder des Verwaltungsausschusses:
- Professor Dr. Ebbinghaus,
- Professor Dr. Busse,
- Geh. Justizrat Dr. jur. et phil. (h. c.) Stammler,
- Direktor der Univ.-Bibliothek Geh. Rat Dr. Gerhard,
- Geh. Kommerzienrat Dr. phil. (h. c.) H. F. Lehmann,
- Geh. Reg.-Rat Professor Dr. Vaihinger, Geschäftsführer.

Sämtliche Personen wohnen in Halle. Leider ist uns Professor Dr. L. Busse, von dessen Umsicht und Erfahrung wir viel für die Förderung unserer Gesellschaft hoffen durften, am 12. September jäh und viel zu früh entrissen worden.

Zu der am Donnerstag, den 23. April, abends 6 Uhr, in den Räumen des Kuratoriums der Universität Halle stattfindenden **allgemeinen Mitgliederversammlung** wird hiermit gebührend eingeladen, mit dem Bemerken, dass diese Sitzung mit Rücksicht auf die Osterfeiertage nicht schon am 22. stattfinden kann.

Tagesordnung.

1. Ablegung der Jahresrechnung für 1907.
2. Wahl der wechselnden Mitglieder des Verwaltungsausschusses, sowie des Geschäftsführers.
3. Entgegennahme der zu diesem Tage als Ablieferungstermin einlaufenden Arbeiten zur Preisbewertung um die Walter Simon-Preisaufgabe: „Das Problem der Theodicee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts mit besonderer Rücksicht auf Kant und Schiller".
4. Mitteilungen.

Diejenigen Jahresmitglieder, welche bis zum Erscheinen dieses Jahresberichtes ihre Jahresbeiträge noch nicht eingesendet haben sollten, werden höflichst gebeten, die Einsendung an den Unterzeichneten oder an das Bankhaus H. F. Lehmann hier baldigst zu bewerkstelligen.

Halle a. S., 15. Januar 1908.
Reichardtstr. 15.

Der Geschäftsführer:
H. Vaihinger.

Vergünstigung
für neueintretende Jahresmitglieder der Kantgesellschaft.

Neueintretende Jahresmitglieder der Kantgesellschaft erhalten, so lange der Vorrat reicht, unsere Kantfestschrift vom Jahre 1904, sowie unsere Schillerfestschrift von 1905 zum Eintritt gratis. Die Kantfestschrift: Zu Kants Gedächtnis (360 Seiten) enthält Beiträge von O. Liebmann, W. Windelband, F. Paulsen, A. Riehl, E. Kühnemann, E. Troeltsch, F. Heman, F. Staudinger, G. Runze, B. Bauch, F. A. Schmid, E. v. Aster, nebst 4 Abbildungen: Schattenriss von Kant (altes Albumblatt), Brustbild Kants (wahrscheinlich von Elisabeth v. Stägemann), Kants Wohnhaus, Kant und Friedrich d. Gr. nach Bildhauer A. Heinrich. — Unsere Schillerfestschrift: Schiller als Philosoph und seine Beziehungen zu Kant (160 Seiten) enthält Beiträge von R. Eucken, O. Liebmann, W. Windelband, J. Cohn, F. A. Schmid, Tim Klein, B. Bauch, H. Vaihinger, nebst 3 Schillerporträts.

Statuten der Kantgesellschaft durch den unterzeichneten Geschäftsführer, der auch jederzeit Beitrittserklärungen entgegen nimmt.

H. Vaihinger.

Kantgesellschaft.

Mitgliederverzeichnis für das Jahr 1907.

Ehrenmitglied.

Stadtrat a. D. Professor Dr. Walter Simon, Königsberg i. Pr.

Jahresmitglieder 1907.

(Jahresbeitrag 20 M.)

Dr. phil. Severin Aicher, Rottenburg, Priesterseminar.
Dr Bernát Alexander, Professor an der Universität Budapest IV., Franz-Josef-Quai 27.
Dr. phil. Johannes Amrhein, Direktor der Deutschen Schule in Lüttich (Belgien), Rue des Carmes 13.
Dr. Apel, Berlin-Charlottenburg, Uhlandstrasse 194.

Dr. Clemens Baeumker, Professor an der Universität Strassburg i. E., Wenkerstrasse 8.
Dr. W. E. Biermann, Privatdozent, Leipzig, Wiesenstrasse 3b.
Mr. George Ashton Black, New York, 621 W. 113th Street.
Dr. Iwan Bloch, Charlottenburg, Schlüterstrasse 78.
Direktor Dr. Paul Boehm, Achern in Baden.
Dr. Bötte, Pfarrer, Allendorf (Werra).
† Excellenz Staatsminister Dr. v. Boetticher, Oberpräsident a. D., Naumburg a. S.
Cand. jur. G. A. E. Bogeng, Berlin W. 30, Martin Lutherstrasse 74.
Hermann Bollmann, Olvenstedt bei Magdeburg.
Sanitätsrat Dr. Brennecke, Magdeburg, Westendstrasse 35.
Dr. Baron Cay v. Brockdorff, Privatdozent am Polytechnikum, Braunschweig, Kasernenstrasse 4.
Dr. Emil Bullaty, Wien XIX, 4, Langackergasse 12.
† Dr. Ludwig Busse, Professor an der Universität Halle a. S., Friedenstrasse 13a.

Dr. med. W. Camerer, Medizinalrat, Urach (Württemberg).
Dr. Ernst Cassirer, Privatdozent, Berlin W. 30, Hohenstaufenstrasse 46.
Oberlehrer A. Cramer, am kgl. Luthergymnasium in Eisleben, Lindenstr. 9.
Dr. B. Christiansen, Freiburg i. Br., Lorettostrasse 33.

Dr. Delbos, Professor, Paris, Quai Henry IV 46.
Dr. phil. Ludwig Dilles, Bielitz, Oesterr. Schlesien, Elisabethstrasse 2.
Dr. phil. et jur. O. Döring, Hoffnungstal bei Köln a. Rh.
Dr. H. Dreyer, Bibliothekar, Florenz, Via Bolognese 56, Villa Landau alla Pietra.
Johannes Fr. Dürr, Verlagsbuchhändler u. Landtagsabgeordneter, Leipzig, Querstrasse 14.

Prof. Dr. Ebbinghaus, Halle a. S., Friedenstrasse 25.
Dr. O A. Ellissen, Professor, Einbeck (Hannover).
Jacob H. Epstein, Frankfurt a. M., Hermannstrasse 22.
Dr. phil. Oskar Ewald, Wien I, Getreidemarkt 10.

Dr. Richard Falckenberg, Professor an der Universität Erlangen, Goethestrasse 20.
Dr. Anton Feigs, Gross-Lichterfelde, Carstennstrasse 6.
Obermedizinalrat Dr. v. Fetzer, Kgl. Leibarzt, Stuttgart, Akademie.
Dr. Ernst Fischer, Posen, St. Martin 27.
Oberlehrer G. Fittbogen, Rixdorf, Richardplatz 9.
Dr. Erich Franz, Oberlehrer, Magdeburg, Königgrätzerstrasse 2.
Dr. med. Paul C. Franze, Bad Nauheim.

Dr. R. Gaul, Sanitätsrat, Stolp i. P.
Dr. Karl Gebert, München, Von der Tannstrasse 23.
V. Geisler, Prediger, Friedenau, Friedrich-Wilhelmplatz 11.
Dr. Alfred Giesecke, Verlagsbuchhändler, Leipzig, Poststrassse 3.
Rudolf Goldscheid, Wien III, Richardstrasse 1.
Dr. Julius Guttmann, Breslau, Gartenstrasse 51.
Dr. med. H. Gutzmann, Privatdozent an der Universität Berlin W., Schöneberger Ufer 11.

Dr. P. Hauck, Oberlehrer in Essen a. R., Bernhardstrasse 26.
Seminaroberlehrer G. Hecke, Braunschweig, Fasanenstrasse 52 A.
Eugen Hecker, Fabrikdirektor, Braunschweig, Kaiser-Wilhelmstrasse 50.
J. N. Heidemann, Geh. Kommerzienrat, Köln a. Rh.
Dr. phil. J. U. Herz, Wien VIII, Josephstädterstrasse 29.
Dr. phil. G. Dawes Hicks, Professor of Philosophy in University College, London.
Dr. phil. J. W. A. Hickson, Montreal (Canada), Mountain street 272.
Dr. Karl Hoffmann, Charlottenburg, Schlüterstrasse 62.
Dr K. B. Hofmann, Professor an der Universität Graz, Schillerstrasse 1.
Dr. A. Höfler, Universitätsprofessor, Wien VIII, Florianigasse 55.
Dr. Richard Hönigswald, Privatdozent an der Universität Breslau, XIII, Hohenzollernstrasse 20.
Friedrich Freiherr v. Hügel, London-Kensington W., Vicarage Gate 13.

Dr. Jacobs, Oberlehrer, Essen-Rüttenscheid, Elfriedenstrasse 28.
Dr. W. Jerusalem, Professor, Wien XVIII 3, Plötzleinsdorferstrasse 92.
Dr. R. Jörges, Halle a. S., Mühlweg 21.
Dr. Wladimir Iwanovsky, Privatdozent, Kasan, Wosdwischenskaja, 13 Haus Korsakowa.

Privatdozent Dr. Willy Kabitz, Breslau.
Dr. Katzer, Pastor prim., Loebau i. S.
Professor Dr. Kern, Generalarzt, Subdirektor der Kaiser-Wilhelms-Akademie, Berlin NW. 7, Friedrichstrasse 141.
Dr. Gustav Kertz, Stadtvikar in Karlsruhe (Baden), Zirkel 18.
Otto Kohlmann, Greiz, Elstersteig 7.
Professor Lic. theol. Dr. Koppelmann, Privatdozent an der Universität Münster i. W., Hereonstrasse 5.
Dr. Felix Kuberka, an der Oberrealschule in Suhl i. Th.
Dr. Friedrich Kuntze, Nordhausen a. Harz, Bahnhofstrasse 8.
Georg Küspert, Gymn.-Prakt., Präfekt am Schülerpensionat, Schweinfurt.

Geh. Regierungsrat Dr. A. Lasson, Professor, Friedenau-Berlin, Handjerystrasse 49.
Notar Justizrat Leibl, Düren, Westfalen.
Dr. Heinrich Levy, Suhl in Thüringen (z. Z. Friedenau, Wilhelmstrasse 12).

Dr. J. A. Levy, Advokat, Amsterdam.
Dr. Levy-Brühl, Professor, Paris, Rue Lincoln 7.
Dr. Edmund v. Lippmann, Professor, Halle a. S., Raffineriestrasse.
D. Dr. Loofs, Professor an der Universität Halle a. S., Lafontainestrasse.
Dr. Victor Lowinsky, Charlottenburg, Königin Elisabethstrasse 51.
Emil Lucka, Schriftsteller, Wien IX., Rossauergasse 4.

Karl Malsch, Buchdruckereibesitzer, Karlsruhe.
M. P. Mason, Boston (Mass.) U. S. A., Commonwealth Avenue Nr. 347.
Dr. Fritz Mauthner, Freiburg i. Br., Mozartstrasse 8.
Dr. W. Meinecke, Magdeburg, Bismarckstr. 8.
Dr. A. v. Meinong, Professor an der Universität Graz.
Dr. Mengel, Pastor, Leipzig-Volkmarsdorf, Konradstrasse 58a.
Dr. Paul Menzer, Professor an der Universität Marburg, Wörthstrasse 50.
Frau Bertha Meyer, Dresden A., Lennéstrasse 2.
Frau Justizrat Meyer, Dresden A., Lennéstrasse.
Dr. phil. Martin Meyer, Berlin W., Königin-Augustastrasse 21.
Dr. Georg Misch, Privatdozent, Berlin-Charlottenburg 4, Kantstrasse 101.
Archivar Dr. Leo Müffelmann, Berlin W., Eisenacherstrasse 52.
† Dr. med. Arthur Mülberger, Oberamtsarzt, Crailsheim.
Professor Conrad Müller, Charlottenburg, Oranienstrasse 2.

Dr. H. Nohl, Jena, Stoystrasse 3.

Dr. Konstantin Oesterreich, Berlin W. 30, Goltzstrasse 19.

Otto Pasquay, Königl. Bezirksamtmann a. D., München, Hermann Schmidstasse 8 I.
Dr. Johannes Paulsen, Altona, Kl. Gärtnerstrasse 109.
Lehrer am Realgymnasium F. Pinski, Berlin, Kniprodestrasse 118b.
Lic. Dr. Arno Pommrich, Dresden A., Fürstenstrasse 24.

Reichardt, Stadtrat, Magdeburg, Beethovenstrasse 2.
Dr. Johannes Reicke, Bibliothekar, Göttingen, Friedländerweg 28.
Dr. phil. W. Reinecke, Oberlehrer, Bitterfeld.
Dr. R. Reininger, Privatdozent, Wien IX, Giessergasse 6.
Dr. phil. H. Renner, Berlin-Charlottenburg 4, Kantstrasse 49.
Riedel, Geh. Kommerzienrat, Halle a. S., Advokatenweg 36.
Dr. jur. Francisco Rivera, Madrid, Museo Pedagógico Nacional, Daoiz 7.
Erich Rothacker, Pforzheim, Luisenstrasse 58.
Dr. Maximilian Runze, Prediger und Dozent an der Humboldt-Akademie, Berlin NW. 52, Thomasiusstrasse 22.
Dr. Th. Ruyssen, Professor, Chargé de cours de philosophie à la Faculté. des Lettres, Dijou, Rue Docteur Lavalle 29.

Dr. jur. J. Sacker, St. Petersburg, Nadejdinskaja 34, Gesellschaft „Energie".
Oberlehrer Dr. Sänger, Oels, Schlesien.
Professor Léon Sautreaux, Agrégé de Philosophie, Lycée de Grenoble, Rue Denfert-Rochereau 9.
Max Schersath, Versicherungsbeamter, Berlin, Warschauerstrasse 65.
Dr. med. C. J. M. Schmidt, Odessa, Boulevard 6.
Dr. Ernst Schrader, Privatdozent an der Technischen Hochschule, Darmstadt, Hoffmannstrasse 18.
Franz Schraube, Hauptmann a. D., Halberstadt, Voigtei 48.
Oberlehrer Dr. Julius Schultz, Berlin NO., Friedenstrasse 111.
Dr. Fritz Schultze, Professor an der Technischen Hochschule, Geheimer Hofrat, Dresden A., Würzburgerstrasse 44.
A. Schulze, Direktor, Halle a. S., Raffineriestrasse 28.
Dr. Charles Sentroul, Agrégé à l'École St. Thomas, Louvain, Rue de Tirlemont 126.

Siebert, Rittergutsbesitzer, Corben bei Mollehnen i. Ostpr.
Geh. Hofrat Dr. phil. hon. c. Ernst Sieglin, Fabrikbesitzer, Stuttgart, Felgersburg.
Dr. Ed. Simon, Kommerzienrat, Berlin, Victoriastrasse 7.
Dr. Sitzler, Regierungsreferendar, Brieg.
Dr. H. Spitta, Professor an der Universität Tübingen.
Dr. H. Staeps, Pfarrer in Theningen (Baden).
Gymnasialprofessor a. D. Dr. Staudinger, Darmstadt, Inselstrasse 26.
Dr. J. Hutchison Stirling, Professor, Edinburgh, Laverock Bank Road 4.
Pfarrer Strothmann, Marten bei Dortmund.

Dr. Anton Thomsen, Privatdozent, Kopenhagen, Skindergade 29.
Cand. jur. Kuno Tiemann, Berlin, Brückenallee 4.

Dr. Hans Vaihinger, Professor an der Universität Halle a. S., Geh. Reg.-Rat, Reichardtstrasse 15.
G. Vocke, Amtsrichter, Günzburg i. B.
Dr. Volkelt, Professor an der Universität Leipzig, Auenstrasse 3.
Dr. h. c. Vollert, Verlagsbuchhändler, Berlin SW, Zimmerstrasse 94.
Dr. E. Vowinkel, Realschuldirektor, Mettmann, Rheinprovinz.

Gustav Wagner, Privatmann, Achern (Baden).
Julius Wagner, Tulln a. d. Donau bei Wien.
A. Warda, Amtsrichter, Königsberg i. Pr., Tragheim, Pulverstrasse 21.
W. B. Waterman, Boston (Roxbury) Mass. U. S. A., Waumbeckstreet 41.
Lecturer C. C. J. Webb, M. A. Oxford, Magdalen College.
Dr. R. Wedel, Privatgelehrter, München, Prinzregentenstrasse 8.
Dr. Alexander Wernicke, Professor am Polytechnikum Braunschweig.
Verlagsbuchhändler H. Wessel, Wolfenbüttel.
Privatdozent Dr. R. Wilbrandt, Berlin W. 15, Bleibtreustrasse 25.
Edmund Wirth, Kommerzienrat, Sorau N.-L.
Dr. Erich Witte, Misdroy.
Wladimir Wrana, Lehrer in Zlabings (Mähren).
Privatdozent Dr. M. Wundt, Strassburg i. E., Sternwartenstrasse 23.

Dr. Theobald Ziegler, Professor an der Universität Strassburg i. E.

Bibliothek der St. Nicolai-Kirche in Berlin (Prediger Göhrke, Berlin C 2, Poststrasse 15).
Bibliothek des Kgl. Wilhelmsgymnasiums in Berlin (Direktor Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. Leuchtenberger, Bibliothekar Prof. Dr. Draheim). Vermittlungsstelle: Webersche Buchhandlung, Berlin W. 8, Charlottenstrasse 48.
Bibliothek des Realgymnasiums Coblenz (Direktor Dr. Goossen).
Magistrat der Stadt Hildesheim.
Ein ungenannt bleibendes Mitglied.

Summa: 154 Jahresmitglieder.

Bezugsberechtigte Dauermitglieder.

(Einmaliger Beitrag von mindestens 400 Mark.)

Geh. Kommerzienrat Ludwig Bethcke, Halle a. S., Burgstrasse.
Konsul B. Brons jr., Emden.
Frau Geh. Kommerzienrat Albert Dehne, Halle a. S., Schimmelstrasse 7.
Verlagsbuchhändler Dr. Robert Faber, Magdeburg, Westendstrasse 13.
Kommerzienrat Robert Frank, Ludwigsburg.
Direktor der deutschen Bank Arthur Gwinner, Berlin W., Rauchstrasse 1.
Professor Dr. G. H. Howison, Berkeley (Calif.), Bancroft-Way 2731.
Fabrikbesitzer und Baumeister Friedrich Kuhnt, Halle a. S., Steinweg.
Justizrat Dr. Lachmann, Berlin W. 10, Bendlerstrasse 9.

Geh. Kommerzienrat Heinrich Lehmann, Halle a. S., Burgstrasse 46.
August Ludowici, Genf, Route de Florissant 36.
Prof. Dr. Götz Martius, an der Universität Kiel, Hohenbergstrasse.
Verlagsbuchhändler Rittergutsbesitzer Rudolf Mosse, Berlin SW. 19, Jerusalemerstrasse 46/9.
Professor Dr. Friedrich Paulsen, Steglitz bei Berlin, Fichtestrasse.
Fabrikbesitzer W. v. Siemens, Berlin W., Tiergartenstrasse 10.
Stadtrat a. D. Professor Dr. Walter Simon, Königsberg i. Pr., Kopernikusstrasse, Ehrenmitglied der Kantgesellschaft.
Professor Dr. August Stadler, Zürich, Bleicherweg.
Generalarzt Dr. med. Stechow, Hannover, Hohenzollernstrasse 44.
Professor Dr. Strong, New-York, Columbia University.
Verlagsbuchhändler Dr phil.hon.c. Ernst Vollert, Berlin SW. 12, Zimmerstr. 94.
Fabrikbesitzer Ernst Weise, Halle a. S., Händelstrasse.
Geh. Kommerzienrat Carl Wessel, Bernburg.
The Philosophical Union of the University of California, (President: Professor G. H. Howison), Berkeley, (Calif.)
Society of Ethical Culture (President: Professor Dr. Felix Adler), New-York 123 E, 60th Street.

Summa: 24 bezugsberechtigte Dauermitglieder.

Ausserdem noch ca. 350 Mitglieder mit einmaligen Beiträgen unter 400 Mk.

Anhang.

Neueingetretene Jahresmitglieder für 1908.

Dr. Erich Adickes, Professor an der Universität Tübingen.
Dr. Otto Boelitz, Oberlehrer a d. Deutsch. Schule in Brüssel, Rue Forestière 41.
Dr. jur. Bernhard Carl Engel, Berlin W. 30, Heilbronnerstrasse 3.
Lic. theol. Dr. phil. Karl Heim, Privatdozent und Konviktsinspektor, Halle a. S., Wilhelmstrasse 10.
Dr. phil. G. Huber, Grassau (Oberbayern).
Dr. A. J. de Sopper, Velsen (Holland).
Professor Dr. Otto Schneider, Küstrin-Neustadt, Landsbergerstrasse 107.
Dr. Johannes Schubert, Gröbers bei Halle a. S., Villa Bayl.
Dr. Karl Wollf, Dramaturg des Grossh. Hoftheaters in Karlsruhe (Baden), Kriegsstrasse 63.

Dr. G. E. Burckhardt, Gr. Krauschen (Kreis Bunzlau).
Dr. Ph. Bridel, Professeur à la Faculté de Théologie de l'Église libre, Lausanne, Clos-Maria.
Pastor Ebeling in Erbisdorf bei Freiberg i. Sa.
Frau Dr. Elisabeth Förster-Nietzsche, Weimar, Nietzsche-Archiv.
Dr. Hans Lindau, Berlin-Charlottenburg, Kantstrasse 123.
Stadtschulrat Dr. Carl Michaelis, Berlin W., Kurfürstenstrasse 14.
Privatgelehrter Carl Müller, Braunschweig, an der Martinikirche 2.
Dr. phil. John M. O'Sullivan, Dublin (Irland), N. C. R. Bessborough-Terrace 22,
Dr. ph. Stefan Pawlicki, Universitätsprofessor in Krakau.
Dr. Franz Rademaker, Bonn, Hohenzollernstrasse 21.
Professor Dr. Carl Stumpf, Geh. Reg.-Rat, Berlin W., Augsburgerstr. 61.
Stadtrat Tourbie, Berlin NW., Wickinger Ufer 1,
Oberst a. D. Vitzthum von Eckstädt, Berlin W. 15, Fasanenstr. 37.
Justizrat Dr. Wolf, Dresden, Johann Georgen-Allée 5.

Bibliothek der Latina, Halle a. S. (Direktor Dr. Rausch.)
Philosophisches Seminar der Universität Heidelberg.
Philosophisches Seminar der Universität Strassburg i. E. (Kollegiengebäude.)

Dritter internationaler Kongress für Philosophie

Heidelberg, 31. August bis 5. September 1908.

Der internationale Kongress für Philosophie, der im Jahre 1900 in Paris bei Gelegenheit der Weltausstellung begründet wurde und zum zweiten Male 1904 in Genf tagte, soll nach dem dort gefassten Beschlusse in diesem Jahre in Heidelberg zusammentreten.

Die staatlichen, städtischen und akademischen Behörden haben ihre bereitwillige Unterstützung in dankenswerter Weise zugesagt, und wir beehren uns, zum Besuche der Versammlung einzuladen, welche in der Woche vom 31. August bis 5. September stattfinden wird.

Nach einem Begrüssungsabend am Montag, den 31. August soll am Dienstag, den 1. September die erste der vier allgemeinen Sitzungen und am Vormittag des Samstag, 5. September, die Schlusssitzung abgehalten werden, an die sich am Nachmittag ein Ausflug anschliessen wird.

Für die besonderen Arbeiten wird sich der Kongress in folgende 7 Sektionen gliedern: 1. Geschichte der Philosophie; 2. Allgemeine Philosophie, Metaphysik und Naturphilosophie; 3. Psychologie; 4. Logik und Erkenntnistheorie; 5. Ethik; 6. Ästhetik; 7. Religionsphilosophie.

Die Verhandlungen des Kongresses werden in deutscher, englischer, französischer und italienischer Sprache geführt.

Anmeldungen zu Vorträgen für die Sektionen werden zunächst an den Generalsekretär Dr. Elsenhans (Heidelberg, Plöck 79) erbeten, der sie den noch zu bestimmenden Sektionsvorständen überweisen wird. Die Ausdehnung der einzelnen Mitteilungen sollte die Zeit von 15 Minuten nicht überschreiten; den Zeitraum für die Diskussion nach Massgabe der Zahl der Anmeldungen zu begrenzen, bleibt den Sektionsvorständen vorbehalten.

Der Preis der Mitgliedskarte beträgt 20 Mk.; sie berechtigt zur Teilnahme an allen Veranstaltungen des Kongresses und zum unentgeltlichen Bezuge des Kongressberichtes. Für Damen, welche zur Familie eines Kongressmitgliedes gehören, werden besondere Karten zu 10 Mk. ausgegeben, welche dieselben Berechtigungen wie die Mitgliedskarten, mit Ausnahme des Anspruchs auf den Kongressbericht, gewähren.

Anmeldungen zur Beteiligung sind im Interesse der Schätzung des zu erwartenden Besuchs so früh wie möglich erwünscht; sie erfolgen am besten in der Form der Einzahlung des Beitrags mit Postanweisung an die Rheinische Kreditbank, Depositenkasse, Ludwigsplatz, in Heidelberg, mit möglichst genauer Angabe der Adresse, an welche sodann die Mitgliedskarte durch die Post zugestellt werden wird.

Im Monat Mai wird eine zweite Einladung mit genaueren Angaben erfolgen, die auch Mitteilungen über die Unterkunft in Heidelberg enthalten werden.

Das Heidelberger Organisations-Komitee.

Gerne bringen wir vorstehende Einladung zum Abdruck auf den Wunsch des Organisations-Komitees, dem u. A. unsere Mitarbeiter Geh. Rat Prof. Dr, Windelband, Präsident des Kongresses, Geh. Kirchenrat Dr. Troeltsch, und die Privatdozenten Dr. Elsenhans, Dr. F. A.

Schmid und Dr. Lask angehören. Auf dem Kongress, an dem jeder philosophisch Interessierte ohne weiteres teilnehmen kann, werden voraussichtlich auch die beiden Herausgeber der Kantstudien anwesend sein, um so mehr, als der Eine derselben, Prof. Vaihinger, Mitglied der vom Genfer Kongress ernannten „permanenten internationalen Kommission" ist, dem auch u. A. die Mitglieder der Kantgesellschaft Prof. Dilthey-Berlin, Prof. Riehl-Berlin, Prof. Lasson-Berlin angehören. Mitglieder und Freunde der Kantgesellschaft werden somit den Heidelberger Kongress als Treffpunkt betrachten können.

Bestimmungen über die Ergänzungshefte der Kantstudien.

Mannigfache Erfahrungen veranlassen uns, folgende Bestimmungen, betreffend die Aufnahme von Arbeiten in die „Ergänzungshefte" der von uns herausgegebenen „Kantstudien" allgemeiner bekannt zu machen:

1. Die Ergänzungshefte der Kantstudien werden, entsprechend den Mitteilungen in dem Jahresbericht der Kantgesellschaft pro 1906 (KSt. XII, H. 1, S. 147) auf Kosten der Kantgesellschaft hergestellt, die deren Exemplare an ihre Jahresmitglieder und bezugsberechtigten Dauermitglieder gratis und franko versendet. Ausserdem werden Exemplare auch an Nicht-Mitglieder abgegeben: dies geschieht durch Vermittelung der Verlagsbuchhandlung Reuther & Reichard in Berlin. Erfahrungsgemäss werden auf diese Weise nur verhältnismässig wenige Exemplare abgesetzt, da ja schon so viele Freiexemplare durch die Verteilung seitens der Kantgesellschaft an ihre Mitglieder verbreitet werden. Selbst im allergünstigsten Falle kann die Gesellschaft durch die Einnahmen aus jenen Verkaufsexemplaren niemals ihre Auslagen ersetzt bekommen. Aus diesem Grunde kann für die Ergänzungshefte kein Autorenhonorar gewährt werden.

2. Die Autoren werden — mindestens für das Jahr, in dem ihre Arbeit als Ergänzungsheft der Kantstudien erscheint — Mitglieder der Kantgesellschaft, mit dem gewöhnlichen Jahresbeitrag.

3. Manuskripte, welche zur Aufnahme in die Ergänzungshefte der Kantstudien bestimmt sind, müssen gut leserlich hergestellt und gänzlich druckfertig sein. Wenn durch Verschulden des Autors nachträgliche Korrekturen im Satz gemacht werden müssen, so hat der Autor die Kosten hierfür zu tragen.

Es empfiehlt sich daher für die Herren Autoren, dass sie ihre Korrekturbogen, welche sie gelegentlich der Revision resp. der Superrevision zurückerhalten, aufbewahren, um eine eventuelle Kostenrechnung über die etwa von ihnen verschuldeten Autorenkorrekturen nachkontrolieren zu können.

4. Jeder Autor erhält 30 Freiexemplare. Deren Absendung erfolgt nach Berichtigung des sub 2. erwähnten Jahresbeitrages, sowie der sub 3. erwähnten event. entstandenen Unkosten.

5. Wenn Arbeiten Dissertationen sind, so werden die Abzüge, welche den betr. Fakultäten einzureichen sind, in vorgeschriebener Anzahl durch unsere Druckerei hergestellt. Die Kosten für diese Separatabzüge

tragen die Autoren selbst. Die Gesamtkosten (inkl. Neusatz des Titels, der Vita, der ev. Widmung, Papier, Broschur u. s. w.) betragen durchschnittlich pro Bogen nur 8—10 Mk.; z. B. eine Dissertation von 5 Bogen Umfang kostet also 40—50 Mk. Diese Kosten sind an die Druckerei einzusenden, worauf dieselbe die Dissertationsexemplare an die angegebene Adresse absendet.

6. Die Autoren übertragen das Eigentumsrecht ihrer Arbeit auf die Kantgesellschaft für deren erste Auflage. Ist von einem Ergänzungs-heft die ganze erste Auflage (welche der Regel nach insgesamt 5—600 Exemplare beträgt, exkl. der ev. Dissertationsexemplare) vergriffen, so verbleibt dem Autor das Eigentumsrecht für jede folgende Auflage; doch hat er die Verpflichtung, den Verlag der Neuauflage der Firma Reuther & Reichard in Berlin zuerst anzubieten. Führen die Verhandlungen zu keinem Ziel, so hat der Autor völlig freie Hand.

Halle a. S., im März 1908.

Die Herausgeber:
Vaihinger. Bauch.

Mitteilung für Jahresmitglieder und Solche, die es werden wollen.

Die Jahresmitglieder und bezugsberechtigten Dauermitglieder der Kantgesellschaft geniessen folgende Vergünstigungen:

1. Frühere Bände der „Kantstudien“, sowohl die ganze Serie, als einzelne Bände stehen zu dem Vorzugspreis von 6 M. pro Band (statt 12 M.) zu Gebote. Mitglieder, welche von dieser Vergünstigung Gebrauch machen wollen, mögen sich direkt an die Verlagsbuchhandlung von Reuther & Reichard, Berlin W 9, Köthenerstrasse 4, wenden.

2. Die früher erschienenen Ergänzungshefte können zu dem ermässigten Preise nachbezogen werden, der in dem auf S. 197 folgenden Verzeichnis der Erg.-Hefte angegeben ist. Der Bezug kann direkt durch die Verlagsbuchhandlung Reuther & Reichard oder durch die eigene Sortimentsbuchhandlung geschehen.

3. Von unserem Mitglied, Dr. Oskar Ewald, dem Verfasser der im vorigen Heft erschienenen vielbeachteten Abhandlung: Die deutsche Philosophie im Jahre 1906 (von dem auch in den folgenden Bänden solche Jahresübersichten kommen werden), ist im Verlag von Ernst Hofmann & Co. in Berlin soeben erschienen: Kants kritischer Idealismus als Grundlage von Erkenntnistheorie und Ethik (314 S.). Durch Spezialvertrag mit dem Verlag erhalten unsere Mitglieder dieses Werk für 8 M. (statt 10 M.). Ebenso ist das im vorigen Jahr erschienene Buch desselben Verfassers:

„Kants Methodologie in ihren Grundzügen. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung" (125 S.) für 3 M. (statt 4 M.) zu beziehen. Interessenten wollen sich direkt an die Verlagsbuchhandlung Ernst Hofmann & Co., Berlin W 35, Derfflingerstrasse 16, wenden. Die in Deutschland und Österreich-Ungarn wohnenden Mitglieder erhalten die betr. Sendung auch postfrei. (Auch Bestellungen, welche dem genannten Verlage auf dem üblichen Buchhändlerwege zugehen, werden zu den Vorzugspreisen ausgeführt.)

Die Jahresmitglieder der „Kantgesellschaft" (Jahresbeitrag 20 M.) erhalten die „Kantstudien" (4 Hefte im Umfang von ca. 500 Seiten), sowie die dazu gehörigen Ergänzungshefte (im Jahr 3—4, im Umfang von ca. 3—400 Seiten) gratis und franko. Statuten sind durch den Geschäftsführer der Kantgesellschaft, Prof. Dr. Vaihinger (Halle a. S., Reichardtstrasse 15), zu beziehen. der auch jederzeit Beitrittserklärungen entgegen nimmt.

Die Jahresberichte über die deutsche Philosophie in den „Kantstudien".

Mitteilung an Autoren und Verleger.

Der Jahresbericht über die deutsche Philosophie des Jahres 1906 im Heft 3 und 4 des XII. Bandes der „Kantstudien", erstattet von Herrn Dr. Oskar Ewald, Mitglied der Kantgesellschaft, hat allseitig Beifall gefunden. Die Redaktion der „Kantstudien" hat daher beschlossen, von nun an regelmässig von demselben Autor über jedes Jahr einen solchen Bericht zu bringen. Um diesen Bericht recht ergiebig zu machen, ist es notwendig, dass die Herren Autoren resp. Verleger von neuen Erscheinungen, welche auf deren Erwähnung in dem genannten Jahresbericht Wert legen, ihre Schriften an den Herrn Berichterstatter senden. Die Versendung soll direkt an Herrn Dr. Oskar Ewald, Wien I, Getreidemarkt 10, erfolgen. Natürlich übernimmt der Berichterstatter damit nicht die Verpflichtung, nun auch jede ihn zugesendete Neuerscheinung zu erwähnen; doch wird er selbstverständlich bestrebt sein, nichts Wertvolles unerwähnt zu lassen.

Der Jahresbericht des Herrn Dr. Oskar Ewald ändert absolut nichts an unserer bisherigen Einrichtung der Rezensionen und ist von diesen ganz unabhängig. Diejenigen Bücher, von denen selbständige Rezensionen in den „Kantstudien" erscheinen sollen, bitten wir, wie bisher, in einem besonderen Exemplar an den mitunterzeichneten Herausgeber der „Kantstudien", Privatdozent Dr. B. Bauch, Halle a. S., Goethestrasse 36, einsenden zu wollen.

Halle a. S., im März 1908.

Die Redaktion der „Kantstudien".
Vaihinger. Bauch.

Drittes Preisausschreiben der „Kantgesellschaft".
Carl Güttler-Preisaufgabe.

Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Hegels und Herbarts Zeiten in Deutschland gemacht hat?

Das Thema ist der von der Berliner Akademie der Wissenschaften für 1791 gestellten und bis 1795 verlängerten Aufgabe nachgebildet, zu deren Bearbeitung Kant selbst Entwürfe gemacht hatte: „Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibniz' und Wolff's Zeiten in Deutschland gemacht hat?" Das jetzt gestellte Thema könnte auch lauten: „Welche definitiven Resultate hat die Metaphysik seit dem Zusammenbruch des deutschen Idealismus erzielt?" Hierbei ist „Metaphysik" wie in jener Akademie-Aufgabe und wie bei Kant, im weiteren Sinne genommen, derart, dass auch erkenntnistheoretische und naturphilosophische Probleme darunter fallen. Das Thema ist nicht so gemeint, dass notwendig „wirkliche Fortschritte" aufgewiesen werden sollen; auch eine zu einem negativen Ergebnis kommende Arbeit kann, wenn sie nur wissenschaftlich gut durchgeführt ist, preisgekrönt werden.

Die zeitliche Begrenzung nach rückwärts ist so zu verstehen, dass eine eingehende Würdigung Schopenhauers, des letzten Schelling, Benekes und Krauses ausserhalb des Themas liegen soll

Es handelt sich hierbei nicht um eine ausführliche historische Darstellung aller in Betracht kommenden Systeme und Richtungen, — im Gegenteil, die Kenntnis derselben wird in den Beantwortungen des Themas vorausgesetzt; Aufgabe des Autors ist es vielmehr, das Haltbare, Gemeinsame, Dauernde aus dem historischen Material jener Systeme und Richtungen herauszuarbeiten, das Veraltete, Individuelle, Wandelbare abzuscheiden

und, an den so gewonnenen Resultaten, die Fortschritte gegenüber der Periode Hegel-Herbart, event. auch gegenüber der Kantischen und Vorkantischen Metaphysik festzustellen. Am zweckmässigsten würde dies durch zusammenfassende Thesen am Schlusse der Arbeit selbst geschehen.

Die Ausschreibung dieser dritten Preisaufgabe verdankt die Kantgesellschaft der Anregung ihres Mitgliedes, des Herrn Professor Dr. Carl Güttler an der Universität München, welcher nicht nur das oben formulierte Thema nebst Erläuterungen uns selbst angegeben, sondern auch der Gesellschaft für die beste Beantwortung der Aufgabe

Eintausend Mark

und für die zweitbeste Bearbeitung

Sechshundert Mark

zur Verfügung gestellt hat.

Für die Bewerbung an diesem Preisausschreiben gelten folgende Bestimmungen:

1. Die Bewerbungsschriften sind einzusenden an das „Kuratorium der Universität Halle".
2. Ablieferungsfrist: 22. April (Kants Geburtstag) 1910.
3. Jede Arbeit ist mit einem Motto zu versehen. Name und Adresse des Verfassers dürfen nur in geschlossenem Kouvert beigefügt werden, das mit dem gleichen Motto zu überschreiben ist.
4. Jeder Arbeit ist ein genaues Verzeichnis der benützten Litteratur, sowie eine detaillierte Inhaltsangabe beizufügen.
5. Nur gut lesbar hergestellte Bewerbungsschriften werden berücksichtigt. Undeutlich geschriebene, schwer lesbare Manuskripte werden unbedingt von vorn herein von der Konkurrenz ausgeschlossen. Daher werden die eingesendeten Arbeiten am besten mittelst **guter** Schreibmaschinenschrift hergestellt.
6. Die Blätter des Manuskripts müssen paginiert und mit Rand versehen sein. Nur die Vorderseite der Blätter sollte be-

schrieben werden. Das Manuskript kann aus losen Blättern in einer mit Bändern versehenen Mappe bestehen.

7. Die Arbeiten müssen in deutscher Sprache abgefasst sein.
8. Als Preisrichter fungieren: Geheimrat Professor Dr. A. Riehl und Geheimrat Professor Dr. K. Stumpf an der Universität Berlin, sowie Professor Dr. O. Külpe an der Universität Würzburg.
9. Die Verkündigung der Preiserteilung findet Ende 1910 in den „Kantstudien" statt.
10. Sind überhaupt keine preiswürdigen Arbeiten eingelaufen, so können die relativ-befriedigendsten Beantwortungen nach dem Ermessen der Preisrichter aus dem Preisfond Remunerationen erhalten.
11. Die Redaktion der „Kantstudien" ist berechtigt, aber nicht verpflichtet, preisgekrönte Arbeiten in ihrer Zeitschrift (resp. in den zugehörigen „Ergänzungsheften") abzudrucken.
12. Nichtgekrönte Arbeiten werden seitens des Geschäftsführers der Kantgesellschaft demjenigen zurückgegeben, welcher sich durch Angabe des betreffenden Mottos legitimiert. Nichtreklamierte Arbeiten werden nach Verlauf eines Jahres, am 31. Dezember 1911, samt dem zugehörigen uneröffneten Kouvert vernichtet.

Halle a. S., im März 1908.
(Reichardtstr. 15.)

Der Geschäftsführer der „Kantgesellschaft".

Professor Dr. H. Vaihinger.

NB. Exemplare dieses Preisausschreibens, das eine kritische Revision der deutschen Philosophie seit ca. 50—60 Jahren verlangt, sind durch den obengenannten Geschäftsführer der „Kantgesellschaft" zu beziehen.

Kants Beziehungen zur Medizin.

— Eine Umfrage. —

Herr Dr. med. Erich Ebstein in München, Assistent am Krankenhaus links der Isar, hat vor Kurzem einen sehr interessanten Beitrag zur Kenntnis Kants veröffentlicht: „Ein vergessenes Dokument I. Kants zur Geschichte der Influenza“ (Deutsche Medizinische Wochenschrift 1907, No. 47). Es wird darin ein Brief Kants an Hofrat Metzger vom 31. Dezember 1782 mitgeteilt, in welchem Kant das von ihm auch sonst mehrfach berührte Thema der damals grassierenden Influenza (leider auch heute noch nach 126 Jahren ein aktuelles Thema — zumal in diesem Winter) instruktiv behandelt. Über dieses bisher vergessene und von Ebstein ausgegrabene Schreiben Kants wird im nächsten Hefte Professor Dr. Menzer referieren. Hier sei nur auf Wunsch von Herrn Dr. Ebstein darauf aufmerksam gemacht, dass derselbe beabsichtigt, Kants Beziehungen zur Medizin zum ersten Mal in umfassender Weise zu behandeln (denn was Bohn 1872 in der Altpr. Monatsschr. Bd. 9 und Kohut in der Pharmazeutischen Zeitung vom 6. Februar 1904 — „Kant als Arzt und Apotheker“ — geboten haben, sind nur Anfänge). Herr Dr. Ebstein wird für jeden Nachweis und Hinweis in dieser Hinsicht dankbar sein. V.

Neuaufgefundene Kantbriefe.

In letzter Zeit sind einige bisher unbekannt gebliebene Briefe Kants aufgefunden worden: 1. an Professor Metzger in Königsberg, vom 31. Dezember 1782, betr. die damalige Epidemie der Influenza; — 2. An Herrn Magister Rath in Halle, vom 16. Oktober 1792, betr. eine lateinische Übersetzung der Kritik d. r. V.; — 3 an Professor Hufeland in Jena, vom 19. April 1797, betr. Kants Schrift „über die Macht des Gemüts“ u. s. w. — Leider hatten wir im vorliegenden Hefte keinen Raum mehr zur Mitteilung dieser Briefe, über welche nun im nächsten Hefte Herr Professor Dr. P. Menzer in Marburg, welcher bekanntlich seit Jahren an der grossen Berliner Akademie-Ausgabe tätig ist, berichten wird.

V.

An die Herren Autoren!

Es ist in der letzten Zeit mehrmals vorgekommen, dass nachträglich, noch während der Korrektur, Textänderungen vorgenommen wurden. Darum machen wir die Herren Autoren darauf aufmerksam, dass die Korrektur-Fahnen und -Bogen **nur zum Zwecke der Druckfehlerverbesserung** übersandt werden. **Sogenannte Autorkorrekturen** (d. h. **Änderungen des im Manuskript vorgelegten Textes) sind unzulässig.** Sie sind mit grossem Aufwand von Zeit und Kosten verbunden, halten die Drucklegung auf und können nur auf Rechnung der Autoren selbst ausgeführt werden.

Redaktion und Verlag der „Kantstudien“.

Der Begriff der Persönlichkeit bei Kant.

Nachtrag
zu dem Trendelenburgschen Aufsatz: „Zur Geschichte des Wortes Person".

Der ausserordentlich anziehende Aufsatz aus dem Nachlass Trendelenburgs, den wir an der Spitze dieses Heftes abgedruckt haben, findet interessante Ergänzung und wertvolle Bestätigung durch verschiedene Publikationen, welche gerade jetzt, resp. vor Kurzem erschienen sind.

Was zunächst die merkwürdige Vorgeschichte des Ausdruckes *Persona* betrifft, so sei aufmerksam gemacht auf eine kürzlich erschienene Schrift des Kieler Juristen Professor Dr. Siegmund Schlossmann: Persona und *πρόςωπον* im Recht und im christlichen Dogma (Kiel und Leipzig, Lipsius & Tischer 1906, 128 S.). Der Verf. geht vom juristischen Personenbegriff aus, zu dem er viele wichtige Litteratur beibringt, übrigens mit der ausgesprochenen Tendenz, das juristische Begriffssystem von diesem „Schädling" zu befreien, da der Begriff unklar und unbestimmt sei. Wir müssen uns hier damit begnügen, auf diese gelehrte Schrift hinzuweisen, in der sich Klassische Philologie, Archäologie, Kirchengeschichte und Jurisprudenz ein Stelldichein geben.

Ferner sei hingewiesen auf eine mir soeben zufällig bekannt gewordene Abhandlung von Professor Dr. Sawicki in Pelplin (in Westpreussen bei Danzig): „Das Problem der Persönlichkeit bei Kant" (in der Zeitschrift: „Der Katholik", 87. Jahrg., Mainz, Kirchheim & Co. 1907, S. 44—66). Der Verf. knüpft an die Dissertation von D. Greiner an: „Der Begriff der Persönlichkeit bei Kant" im Archiv f. Gesch. d. Philos. Bd. X, 1896, über welche die KSt. schon in ihrem ersten Bande, S. 439, eine Selbstanzeige gebracht haben. Die Abhandlung von Sawicki ist natürlich ihrer Tendenz nach schon charakterisiert durch den Umstand, dass sie in einer „Zeitschrift für katholische Wissenschaft und kirchliches Leben" erschienen ist, deren beide Redakteure „Professoren am bischöflichen Seminar zu Mainz" sind. Aber sie zeugt doch von erfreulicher Objektivität, ist in anständigem und verständigem Ton gehalten, und ein dankenswerter Beweis dafür, dass die Polemik gegen Kant selbst von konservativer Seite aus nicht notwendig in dem gehässigen Tone Willmanns gehalten zu sein braucht; insofern ist der Aufsatz Sawickis auch ein bemerkenswerter Nachtrag zu der Abhandlung von Dr. Bauch in diesem Hefte: „Kant in neuer ultramontan- und liberal-katholischer Beleuchtung". Sawicki führt u. A. Folgendes aus: „Der Begriff der Persönlichkeit hat in der Philosophie ein uraltes Heimatsrecht. Aber die ältere Zeit kultiviert nur den metaphysischen Begriff; seine Übertragung auf das ethische Gebiet vollzieht erst die Moderne. Die Fortbildung des Begriffes ist eine glückliche zu nennen: Der Begriff der ethischen Persönlichkeit bezeichnet treffend ein sittliches Ideal, das zugleich ein eminent christliches ist." Hier verweist Sawicki auf seine Studie: „Ernst und Würde der Persönlichkeit im Christentum" (Köln 1906).[1] „Die Verwendung des Begriffes in ethischer Bedeutung geht in der Hauptsache auf Kant zurück. Sein Werk ist nicht nur die Einführung, sondern auch die Durcharbeitung und Bestimmung des Begriffes. Was die Folgezeit in dieser Beziehung geleistet hat, findet sich bei ihm zum wenigsten im Keime vorgebildet." Hier beruft sich Sawicki auf Höffdings schönen Ausspruch: „Von dem Gekünstelten der Ableitung abgesehen, hat Kant zuerst ein grosses und bedeutungsvolles Prinzip ausgesprochen. Es

---

[1]) In diesem Zusammenhang sei erinnert an die im liberalen Protestantismus hervortretenden Bestrebungen der jüngsten Zeit um ein „persönliches Christentum", sowie an die von Dr. Johannes Müller herausgegebenen Blätter für das persönliche Leben u. Ä. Persönlichkeit, persönliches Leben u. s. w. sind Schlagworte der jüngsten Zeit geworden, zusammenhängend mit der Neuromantik.

ist das Prinzip der Persönlichkeit in seiner edelsten Form, ein Gedanke, welcher leben wird, wenn Kants . . . Begründung längst vergessen sein wird, ein Gedanke von grossem ethischen Wert, sowohl dem Autoritätsprinzip gegenüber, wenn dieses etwas mehr sein will, als ein erziehendes Prinzip, als auch gegenüber der Lehre von dem äusseren Nutzen und Glück, die sich mit den Schalen begnügt und den Kern vergisst." — Unter dem metaphysischen Begriff der Persönlichkeit, meint Sawicki, habe man verstanden: eine vernünftige selbstbewusste Substanz. Kant habe diese Metaphysik zerstört, und habe ausdrücklich vor dem Paralogismus der Personalität gewarnt; so sei der Begriff der Persönlichkeit um das Merkmal der Substantialität ärmer geworden: aber Kant habe den Begriff in ethischer Beziehung bereichert. Doch müsse man bei dem ethischen Persönlichkeitsbegriff unterscheiden zwischen Persönlichkeit als Grundlage, Voraussetzung oder Anlage, und Persönlichkeit als Zielpunkt der Entwickelung und vollkommenste Realisierung des ethischen Lebens. Im ersteren Sinn sei die transscendentale Freiheit der eigentlichste Inhalt der menschlichen Persönlichkeit, aber sie sei noch nicht eine wahrhaft sittliche Grösse, sondern erst die Grundlage zu einer solchen und die wahre sittliche Grösse stehe nicht am Anfang, sondern am Ende einer Entwickelung. In diesem Sinne eben sei der Ausspruch Kants zu verstehen: Der Mensch sei Persönlichkeit seiner Bestimmung nach. Auch sei im Sinne Kants zu unterscheiden zwischen negativer Freiheit = Selbstbehauptung gegenüber aller Natur, und positiver Freiheit = Autonomie; hiermit stehen noch zwei andere Bestimmungen im Zusammenhang: Persönlichkeit im Kantischen Sinne sei Selbstzweck und Endzweck; und Persönlichkeit sei die realisierte Idee der Menschheit. — „Wir anerkennen freudig, dass die wesentlichen Momente des Begriffes, wie sie uns bei Kant entgegentreten, wahr und berechtigt sind Es ist eine edle Auffassung der sittlichen Lebensaufgabe, wenn sie als Realisierung der Idee der Menschheit oder als Pflege der höchsten Güter des Geistes bestimmt wird, und es stimmt mit der Wahrheit überein, wenn als höchste Vollkommenheit des Geistes die Freiheit genannt wird." „Ein Geist, gross und stark in sich selbst, frei nach innen und nach aussen, das ist das Bild sittlichen Geistes bei Kant, ein wahres Bild der sittlichen Persönlichkeit. Ebenso treffend ist der Begriff des Selbstzweckes, den Kant zur Charakteristik der Persönlichkeit gebraucht ... Der Mensch als sittliches Wesen ist Selbstzweck, er darf nicht als blosses Mittel zur Realisierung fremder Zwecke gebraucht werden . . . das gilt, wie Kant mit Recht betont, selbst Gott gegenüber. Wenn Gott den Menschen zu einem vernünftigen Wesen geschaffen hat, so hat er sich selbst verpflichtet, seinen Eigenwert zu achten und ihn nicht zu einem vernunftwidrigen Lebensziel zu berufen." — „Volle Zustimmung verdient auch, dass Kant den sozialen Charakter des Menschen berücksichtigt . . . Anerkennung müssen wir schliesslich Kant zollen, wenn er alle Menschen unterschiedslos zur Würde der Persönlichkeit berufen sein lässt." „Diesen Vorzügen Kantischer Ethik stehen aber doch auch bedeutende Fehler und Schwächen gegenüber" . . . als solche betont Sawicki den rein formalen Charakter des Sittengesetzes, ferner den rein aprioristischen Charakter, den mangelnden Anschluss an die Erfahrung; ferner besonders noch die mangelnde Unterscheidung zwischen Persönlichkeit und Individualität, die mangelnde Berücksichtigung letzterer. Unter Persönlichkeit verstehe Kant die Realisierung der allgemeinen Idee der Menschheit in jedem Einzelnen ohne Unterschied, aber die individuellen Unterschiede der Einzelnen, oder die nachher von Schleiermacher mit Recht hervorgehobene und herausgehobene Individualität in ihrer Eigenart, auch in ihrer ethischen Eigenart, habe Kant nicht zur Geltung kommen lassen. — Natürlich sieht dann Sawicki den letzten Fehler Kants in der absoluten Autonomie: Die Sittlichkeit des Menschen sei eben nicht rein autonom, sondern enthalte notwendig das heteronome Element der Abhängigkeit von Gott als der höchsten Quelle des Sittengesetzes; nur die Religion, zu der Kant ein inneres Ver-

hältnis weder gehabt noch gelehrt habe, ermögliche die höchste Vollendung der Persönlichkeit.

Noch auf eine weitere neuere Publikation möchte ich in diesem Zusammenhang aufmerksam machen: Professor Victor Delbos, Maître de conférences à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris hat (im Verlage von Ch. Delagrave, Paris, Rue Soufflot 15) eine neue Übersetzung der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" herausgegeben unter dem Titel: Fondements de la Métaphysique des Moeurs. Traduction Nouvelle, avec introduction et notes (210 S.). Da Kant gerade in dieser Schrift zuerst seinen neuen Begriff der ethischen Person formuliert, so hat diese ganze Schrift gerade für den Sinn und die Tragweite dieses Kantischen Begriffes besondere Bedeutung, und der Herausgeber ist deshalb auch gebührend auf diesen Begriff eingegangen, wie er überhaupt durch seine ausführliche und sorgfältige Einleitung (Notice sur la vie et les oeuvres de Kant; les conceptions morales de Kant dans la Période antécritique; la morale de Kant dans la Période de la Philosophie critique: la préparation de la Morale par la critique de la raison speculative, la préparation de la Morale per la Philosophie de l'histoire etc.) alles getan hat, um die Lektüre der Schrift nutzbar und erfolgreich zu gestalten. Auf diese 70 Seiten lange treffliche Einleitung folgt die Übersetzung nebst fortlaufendem Kommentar, in welchem der Begriff der Person verständnisvoll gewürdigt wird.

Auch in der Schrift über „Personalismus und Realismus" (Berlin, Reuther & Reichard, 1905) von Hans Dreyer findet der Begriff der Persönlichkeit eine interessante Darstellung. Er wird des dogmatischen Charakters, mit dem Kants intelligibler Charakter noch behaftet blieb, entkleidet. Die Persönlichkeit wird zur Idee der Einheit der persönlichen „Fakultäten" und „Qualitäten" Diese Idee wird nun im Kantischen Sinne als „Aufgabe" verstanden, sodass Dreyer sagt: „Eine Persönlichkeit zu werden, ist Aufgabe des Menschen" (a. a. O. S 71 f.). Dreyer verweist hier auf die ebenfalls rein begriffliche, nicht metaphysische Unterscheidung der drei Momente: Selbstbewusstsein, Individualität und Charakter, die B. Bauch (in der Schrift „Glückseligkeit und Persönlichkeit in der kritischen Ethik", (Stuttgart, Frommann, 1902)[1]) unterscheidet, und dem der Charakter ebenfalls die Aufgabe bedeutet, dass „die individuellen Einzelqualitäten" . . . „einen Gegensatz bilden zu allem Verschwommenen und Zerflossenen, Unsicheren und Unbestimmten", indem sie durch den selbstbewussten Willen eine „fest bestimmte Richtung zur Einheit erfahren" (a. a. O. S. 19 ff.). Dreyer macht übrigens auf eine Äusserung Goethes aufmerksam, die mit dieser Auffassung fast genau übereinstimmt. Während bei Kant im intelligiblen Charakter zwei Bestimmungen neben einander liegen, von denen man die eine lediglich als regulatives Prinzip oder als Aufgabe bezeichnen kann, die andere aber, wohl vermittelst des Ding-an-sich-Begriffs, eine Art metaphysischen Dinges bedeutet, hat auch Goethe den Charakter lediglich als Einheit der Eigenschaften der Persönlichkeit aufgefasst. Er bemerkt, wie Dreyer hervorhebt: man bediene sich des Wortes Charakter, „wenn eine Persönlichkeit von bedeutenden Eigenschaften auf ihre Weise verharret und sich durch nichts davon abwendig machen lässt." H. Vaihinger.

[1]) Über diese bemerkenswerte Schrift habe ich in einer ausführlichen Besprechung (KSt. VIII, S. 478 ff) gehandelt und brauche hier nicht nochmals näher darauf einzugehen. Die Persönlichkeit wird hier im dritten Kapitel (die Stellung der Persönlichkeit in der kritischen Ethik) ausführlich und treffend behandelt.

Hofbuchdruckerei C. A. Kaemmerer & Co., Halle a. S.

Die deutsche Philosophie im Jahre 1907.[1]

Von Dr. Oskar Ewald.

In meinem vorigen Bericht über „die deutsche Philosophie im Jahre 1906“ hatte ich die Auffassung vertreten, dass der Entwickelungsgang der modernen philosophischen Spekulation in Deutschland auf einer neuen Basis die Entwickelung der idealistischen Weltanschauung von Kant bis Hegel zu wiederholen scheine. Ich sagte mit Vorbedacht: auf einer neuen Basis; denn um eine blinde, geistlose Wiederholung, die dann im schlimmsten Sinne Reaktion genannt werden müsste, handelt es sich nicht. Die neue Basis ist dadurch gegeben, dass die Prinzipien der Kantischen Philosophie sich gefestigt haben und gleichsam fixiert worden sind. Die klare Auseinanderhaltung der transscendentalen und psychologischen, dann aber vornehmlich der transscendentalen und metaphysischen Betrachtungsart ist auch bei denjenigen, die über Kant hinaus zu Fichte, Schelling und Hegel streben, im Allgemeinen konsequenter gewahrt, als bei ihren grossen Vorbildern. Mit Recht schreibt Rickert: „Man braucht nicht zu fürchten, dass wir den Entwickelungsgang von Kant zu Fichte, von diesem zur Romantik Schellings oder Schopenhauers und von dort weiter zu Hegel noch einmal durchzumachen hätten. So wie sie vorliegen, können wir die Systeme der Vergangenheit nicht brauchen. Unsere neue Zeit bringt neue Aufgaben, die neue Antworten verlangen, und noch niemals hat sich etwas im geschichtlichen Leben wiederholt. Aber der Einsicht sollte man sich nicht verschliessen, dass der Kantische und Nachkantische Idealismus einen Schatz von Gedanken enthält, der noch lange nicht vollständig ausgemünzt ist und aus dem wir eine Fülle wertvoller Anregungen holen können, wenn wir mit den philosophischen Problemen unserer Zeit zu ringen haben“.[2] In ganz

---

[1]) Anm. d. Red.: Wir verweisen für die vorstehende Abhandlung auf die Notiz zum vorigen Jahresbericht.

[2]) „Die Philosophie im Beginn des 20. Jahrhunderts“, Artikel „Geschichtsphilosophie“, p. 322.

ähnlichem Sinne habe ich mich in meinem letzten Jahresberichte über das Verhältnis der philosophischen Gegenwart zur klassischen Vergangenheit geäussert.

Soweit ich die Produktion des vergangenen Jahres überblicke, kann ich meine damals ausgesprochenen Ansichten über Ziele und Richtungen der neuen Forschung bloss bestätigt finden. Noch immer ist Kant der ideale Mittelpunkt: sein Einfluss teilt sich stets weiteren Kreisen mit. Die Wiedererneuerung der idealistischen Spekulation von Kant bis Hegel ist noch immer im Gange, die neuromantische Bewegung hat an Intensität wenig eingebüsst. Im Einklange mit der von mir entworfenen Perspektive wird der phantastische Überschwang dieser Richtung in steigendem Masse durch nüchterne Erwägung eingedämmt und so zeigt die philosophische Literatur des Jahres 1907 im Allgemeinen ein klareres Gepräge als die vom Jahre 1906. Da sich die theoretische Situation im Laufe eines Jahres sonst naturgemäss wenig verändert hat, kann ich meine alte Einteilung und Disposition des Themas beibehalten.

Vor allem will ich auf eine Erscheinung hinweisen, die sich seit längerer Zeit vorbereitet, im vergangenen Jahre aber zur vollsten Entfaltung gedieh: die Annäherung zwischen der Wissenschaft und der Philosophie, die charakteristischer Weise von beiden Seiten vollzogen wird, seitens der Philosophen nicht weniger als seitens der Forscher. Gerade im Zusammenhang mit der Kantischen Philosophie war der Anlass zu diesen Wechselseitigkeiten gegeben. Die Frage nach den Grundlagen der Erfahrung, sie mochte noch so allgemein gefasst werden, wies von selber darauf hin, dass man auch nach dem Wesen der einzelnen wissenschaftlichen Erfahrungen fragte. So hat auch Kant neben seinem Hauptwerke, das weder der Grundlegung der Psychologie noch der der mathematischen Physik, sondern der Begründung eines innere und äussere Phänomene umfassenden Naturbegriffes dient, in einer Reihe von Werken die konkreten Anfangsgründe einzelner Disziplinen, wie der Physik, der Rechtslehre, der Anthropologie untersucht. Fichte und Schelling haben in der gleichen Richtung fortgewirkt. Und in Hegel ist diese Tendenz einer Vereinigung und sogar Identifizierung von abstraktem Begreifen und konkretem Erfahren zu einem alle Gebiete der Forschung enzyklopädisch umspannenden Versuch erwachsen. So hat auch der Neukantianismus das Erbe des Meisters vielfach in dem Sinne übernommen,

dass er von der Höhe allgemeinster Begriffe den Abstieg zur Materie der einzelnen Forschungszweige zu gewinnen trachtete. Durch die Marburger Schule ist die Verbindung mit der mathematischen Physik hergestellt, durch Rickert der Weg zur Historie geöffnet worden. In dieselbe Zeit reichen Natorps und Stammlers Versuche, den Neukantianismus zur Grundlegung der Soziologie zu verwenden. Neuerdings hat die Auseinandersetzung mit physikalischen, insbesondere aber mit mathematischen Problemen so sehr überhand genommen, dass sie das allgemein philosophische Interesse zu verdunkeln droht. Damit hängt ferner die intensivere Beschäftigung mit Leibniz zusammen und die hohe Wertschätzung, deren sich dieser Philosoph in unseren Tagen erfreut.

Andererseits streben die einzelnen Forscher nach philosophischer Vertiefung. Auch hier wiederholt sich zum Teil die Situation der Nachkantischen Epoche. Damals standen Historiker, Psychologen, Physiker und Biologen zumeist unter dem Bann einer idealistischen Weltanschauung und waren bemüht, derselben ihr Begriffsgebiet einzuordnen. Dieser Zug spiegelt sich in der gegenwärtigen Bewegung wieder: in Natur und Geisteswelt ist ein unruhiges Verlangen nach logischer Klärung der Grundlagen, Arbeitsmethoden und Ziele erwacht, das sich in zahlreichen mehr oder weniger exakten Versuchen der Forscher, das Wesen ihrer eigenen Disziplin zu bestimmen, äussert. Die Erkenntnistheorie der Mathematik ist im Ausland von Gelehrten, wie Poincaré, Cournot, Couturat, Russell geschrieben worden: in Deutschland knüpft sie sich zumal an den Namen Hilberts und seinen interessanten Entwurf eines möglichst anschauungsfreien geometrischen Axiomensystems. In der Physik hat die Kontroverse zwischen Atomistik und Energetik vorgeherrscht. Die Biologie ist zwischen Mechanismus und Neovitalismus geteilt. Wie in der Energetik der Substanzbegriff, so findet sich in der neovitalistischen Lehre der Kausalitätsbegriff bedroht. Demzufolge wird das Interesse der Erkenntnistheorie nach beiden Seiten gezogen. Noch heftiger ist die Gährung in der Psychologie; hier ist nicht allein die Methode, sondern auch der Gegenstand strittig. Denn die Psychologie wird bald auf das Psychische beschränkt, bald wieder auf das Physische ausgedehnt. Bald wird sie als Theorie des Bewusstseins betrachtet, bald wird auch das Unbewusste ihr zu eigen gegeben. Bald wird sie als Lehre von den seelischen Phänomenen definiert, bald als Lehre von der Seele selber. Kein Wunder, dass

sich die Unklarheit auf die Gebiete übertrug, die mit der Psychologie irgendwie im Zusammenhang stehen, auf Geschichte, Soziologie, Nationalökonomie.

So knüpfen sich die Fäden zwischen den einzelnen Wissenschaften und der Philosophie immer fester. Vor Allem beweisen dies zwei grosse Sammelwerke, die umso bedeutsamer sind, als in ihnen die angesehensten Vertreter der deutschen Philosophie zu Worte kommen: Die in zweiter, verbesserter Auflage erschienene Festschrift für Kuno Fischer, „Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts" und der Band „Systematische Philosophie" der im Verlag von Teubner erschienenen, von Hinneberg herausgegebenen „Kultur der Gegenwart".

Die dadurch geschaffene Situation führt zu drei Hauptproblemen. Fürs erste zur Frage nach dem Zusammenhang der Wissenschaft und Philosophie überhaupt. Zweitens zur Frage, inwieweit die einzelnen Wissenschaften sich philosophisch begründen lassen. Drittens zur Frage nach einer Einteilung der Wissenschaften unter philosophischen Gesichtspunkten. Alle drei Fragen, deren gegenseitige Abhängigkeit offenkundig ist, sind von der neuen philosophischen Forschung gestellt worden. Wir finden sie vornehmlich in den beiden genannten Sammelwerken, aber auch ausserhalb derselben.

Die erste Frage sucht zunächst Stumpf in einer Schrift, die den Titel „Die Wiedergeburt der Philosophie" führt, zu beantworten.[1]) Sie ist die Rektoratsrede, die Stumpf an der Universität Berlin im Oktober 1907 hielt. Stumpf hält zwischen dem rationalistischen und empiristischen Extrem die Mitte. Das rationalistische Extrem, das in der Deduktion aller empirischen Formen und Inhalte aus einem obersten philosophischen Prinzip besteht, ist von Hegel vertreten worden. Das empiristische Extrem, von Comte vorbereitet, findet seine Vollendung in Avenarius, dessen empiriokritisches System die Aufgabe der Philosophie dahin beschränkt, von den allgemeinsten, innerhalb der einzelnen Forschungszweige gebildeten Begriffen Kenntnis zu nehmen und ihre Chancen auf eine relative Dauer nach ihrem ökonomischen Wert zu erwägen. Zwischen beiden Extremen finden sich zwei Standpunkte, deren einer von Kant vertreten, den Rationalismus,

[1]) Berlin 1907, Universitäts-Buchdruckerei Gustav Schade.

deren anderer, von Wundt befürwortet,[1]) dem Empirismus nahe kommt. Der transscendentale Idealismus Kants geht darauf aus, die formalen Prinzipien der Philosophie a priori zu deduzieren. Der kritische Empirismus Wundts spricht der Philosophie die Aufgabe zu, die von den verschiedenen Forschungszweigen zutage geförderten Erkenntnisse zu einem widerspruchslosen System zu verbinden. Er geht nicht so weit wie Kant oder gar Hegel, da er der Philosophie nicht die Grundlegung, sondern lediglich den Ausbau überlässt, allein er geht gleichwohl weiter als Avenarius, sofern er ihr einen produktiven Wert zuerkennt. Diese vier Auffassungen sind von prinzipieller Bedeutung, aus ihnen ergeben sich durch Kombination und Vermittelung alle anderen.

Was Stumpf angeht, so nimmt er einen vermittelnden Standpunkt ein. Er unterscheidet zwischen der aprioristischen und der empiristischen Philosophie, und wiewohl er die Vorzüge der ersteren auch bei Hegel und Schelling rückhaltslos anerkennt, erklärt er sich für letztere, als die fruchtbarste und solideste. Er fordert vom Philosophen vor Allem eine gründliche Schulung in der Naturforschung, da in dieser Richtung die Hauptprobleme zu suchen seien. Dessenungeachtet ist der Philosoph nicht mit dem Naturforscher auf eine Linie zu setzen. Weder der Physiker oder der Mathematiker noch der Erkenntnistheoretiker, bloss ein mit beiden Gebieten gleichmässig vertrauter Denker könnte diese Aufgabe definitiv lösen. Stumpf denkt hier vornehmlich an den Ursprung des Zahlbegriffs, die Wahrscheinlichkeitslehre, die Atomistik. Auch für die uralte Frage nach dem Verhältnis des Physischen zum Psychischen erwartet Stumpf Aufschlüsse von der Erkenntnistheorie im Bunde mit der empirischen Forschung. Im übrigen ist er der Ansicht, dass die Naturforschung nicht zur Grundlegung der Philosophie ausreicht, und dass dem Geiste die Priorität gebürt, da er für uns das einzige Unmittelbare ist. In diesem Sinne sind Fichte, Schelling, Hegel, Lotze im Rechte; die Erneuerungen der Identitätsphilosophie indessen verwirft Stumpf unbedingt. Von dem Denkergenie der Zukunft erwartet er eine Vereinigung Kantischen und Leibnizschen Geistes.

Wundts Definition räumt der Philosophie im Grunde noch weniger Rechte ein. Er vertritt sie dies Mal in einem Aufsatz

---

[1]) Neuerdings hat ihn auch Heinrich Gomperz, wenigstens programmmässig, in seiner „Methodologie“, dem ersten Bande seiner „Weltanschauungslehre“, übernommen.

„Metaphysik“ des oben erwähnten Sammelwerkes „Kultur der Gegenwart“. „Metaphysik“, schreibt er, „ist der auf der Grundlage des gesamten wissenschaftlichen Bewusstseins eines Zeitalters oder besonders hervortretender Inhalte desselben unternommene Versuch, eine die Bestandteile des Einzelwissens verbindende Weltanschauung zu gewinnen. Darin liegt ausgesprochen, dass die Metaphysik weder ein unveränderliches noch auch ein immer in gleicher Richtung sich entwickelndes System sein kann“. Wundts Definition der Metaphysik deckt sich, wie aus seinen anderen Werken hervorgeht, im Wesentlichen mit seiner Definition der Philosophie. Und es ist völlig klar: wenn Metaphysik und Philosophie nichts sind als widerspruchslose Verbindungen der Ergebnisse der einzelnen Forschungszweige, dann sind sie unmittelbar von all den Wandlungen abhängig, denen letztere in Form und Inhalt unterstehen. Diese Auffassung entfernt sich von der Kants überaus weit. Kant erblickt die Grundlagen des Philosophierens in der synthetischen, transscendentalen Logik. Die widerspruchslose Vereinigung der Tatsachen dagegen ist ein Werk der allgemeinen, formalen Logik, und diese müsste für Wundt somit zum Werkzeuge der philosophischen Forschung werden. In diesem Aufsatz entwirft Wundt auch den interessanten Plan einer Entwickelungsgeschichte der Metaphysik, die sich in drei Stadien abspielen soll, den der poetischen, der dialektischen und der kritischen Metaphysik; in den naturphilosophischen Werken Haeckels, Ostwalds, Machs, die nur scheinbar ametaphysisch sind, findet er der Reihe nach diese drei Stadien vertreten.

Hier ist besonders die Feststellung von Wert, dass Machs Prinzip der Ökonomie bei Lichte besehen, ein Prinzip aprioristischer Synthese ist, das aus der kritischen Metaphysik Kants übernommen worden. Nicht das teleologische Sparsamkeitsprinzip, das der kleinsten Anstrengung, vielmehr das logische Prinzip des auszuschliessenden Widerspruchs soll die Führung übernehmen. Schliesslich hebt Wundt hervor, dass die Metaphysik bloss im Sinne eines regressus von den einzelnen Tatsachen zu den höchsten Ideen, nicht aber als progressus von den Ideen aus eigenmächtig den Weg zu den einzelnen lediglich durch Erfahrung erreichbaren Tatsachen gewinnen könne. In dieser scheinbaren Paradoxie ist eine tiefe Wahrheit gelegen, deren Ausserachtlassung in der Philosophie eine Fülle unlösbarer Probleme logischer, religiöser, ethischer und ästhetischer Natur heraufbeschworen hat: ihr allgemeiner Ausdruck

ist die Frage, wie aus dem Vollkommenen das Unvollkommene, aus dem Ewigen das Vergängliche, aus dem Universellen das Besondere habe entspringen können.

Die Ausführungen Wundts und Stumpfs gehen dahin, Wissenschaft und Philosophie einander möglichst anzunähern. Grössere Selbständigkeit erkennen Paulsen und Dilthey der Philosophie zu. Die Abhandlungen beider Denker finden sich in der „Kultur der Gegenwart“ und bewegen sich, wiewohl von verschiedenen Themen ausgehend, um den Mittelpunkt des gleichen Problems. Diltheys tiefe und reiche Studie „Das Wesen der Philosophie“ beginnt mit einer Entwickelungsgeschichte des Begriffes der Philosophie von den Griechen an bis zur Neuzeit und neuesten Zeit, bis zum Positivismus und Psychologismus. All das sind geschichtlich bedingte Definitionen, die bloss eine Seite der Sache, nicht ihren Totalzusammenhang erschliessen.

Drei wesentliche Richtungen hält Dilthey auseinander: den Positivismus, den objektiven Idealismus und den Idealismus der inneren Freiheit. Die Unzulänglichkeit der Metaphysik mit Rücksicht auf die letzten Fragen bedeutet keineswegs ihre Entwertung. „Nicht die Relativität jeder Weltanschauung ist das letzte Wort des Geistes, der sie alle durchlaufen hat, sondern die Souveränität des Geistes gegenüber einer jeden einzelnen von ihnen und zugleich das positive Bewusstsein davon, wie in den verschiedenen Verhaltungsweisen des Geistes die Eine Realität der Welt für uns da ist.“ Diese bedeutsame Anschauung von der notwendigen Einseitigkeit und Relativität jeder Metaphysik verfechten auch Wundt, Eduard v. Hartmann, Volkelt, vor allem Simmel. Das Wesen der Philosophie bestimmt Dilthey in tiefsinniger Abgrenzung gegen Religion und Kunst als eine Mannigfaltigkeit von Aufgaben, deren Gemeinsames die Herrschaft der Vernunft über die Instinkte und das Streben nach universellen Einheitsidealen ist.

Auch Paulsen will in seinem Aufsatz „Die Zukunftsaufgaben der Philosophie“ die philosophische Forschung verselbständigen. In ontologischer Beziehung nennt Paulsen seine Lehre objektiven Idealismus, er ist von der Allbeseelung der Welt überzeugt. In kosmologischer Beziehung will er den Atomismus durch einen monistischen Pantheismus ersetzen, auf den die vom Kleinsten bis ins Grösste sich erstreckende Wechselwirkung der Phänomene in Raum und Zeit hinweist. Diese Metaphysik trachtet er mit Kant in Einklang zu bringen.

Die Philosophie geht weder in empirischer Einzelforschung auf, noch lässt sie sich auf eine widerspruchslose Vereinigung ihrer Ergebnisse beschränken: dies können wir als Ergebnis der verschiedenen Ausführungen hinstellen. Alle Forschung geht auf Tatsächliches, sie setzt den Begriff der Tatsache voraus. Was Tatsache, Realität heisst, ist eine spezifisch philosophische Frage, die aller Einzelforschung vorausgeht und auch nicht durch die Verbindung sämtlicher Tatsächlichkeiten der Welt beantwortet werden kann. Die philosophische Erkenntnislehre enthält die Prinzipien der Ontologie und darf füglich auf den Namen einer „ersten Philosophie“ Anspruch erheben. Bevor man die Inhalte des Seienden aufsucht, muss man über den Seinsbegriff überhaupt ins klare gelangen. Bevor man die Natur erforscht, muss man den Begriff der Natur logisch erläutert haben. So fordert auch das Studium der Psychologie eine philosophische Begründung desjenigen, was unter psychischem Sein verstanden wird: eine Begründung, die sich kaum auf die negative Bestimmung einer Psychologie ohne Seele (Fr. A. Lange) beschränken lässt. Erst nach dieser allgemeinen Grundlegung, die an keinerlei einzelne Kenntnisse gebunden ist, kann der Versuch unternommen werden, die verschiedenen Disziplinen im Detail philosophisch zu behandeln: Physik, Biologie, Geschichte, Psychologie und Soziologie. Im Range der „ersten Philosophie“, der allgemeinen Erkenntnislehre und Ontologie, stehen wohl auch Ethik, Ästhetik und Religionsphilosophie, die mit ihr den normativen, wertenden Charakter teilen und daher nicht aus dem Reiche der Tatsachen hergeleitet werden können. An dritter Stelle lässt sich schliesslich eine Philosophie denken, die den enzyklopädischen Versuch einer widerspruchslosen Durchdringung, Vereinigung und Vereinheitlichung sämtlicher Wissensgebiete unternimmt. Die verschiedenen Definitionen der Philosophie vertragen sich eben recht wohl neben einander: in Wahrheit dürfte ihr Begriff, wie die Geschichte so eindringlich lehrt, kein streng einheitlicher sein.

Es ist nach dem Gesagten einleuchtend, dass die Stellungnahme der verschiedenen Denker zur Aufgabe der Philosophie sich vor Allem in ihrem Verhältnis zu Logik, Ethik und Ästhetik spiegeln muss. Die Logik finden wir in der „Philosophie im Beginn des 20. Jahrhunders“ von Windelband, in der „Kultur der Gegenwart“ von Riehl behandelt. Da beide Denker von Kant ausgehen, herrscht kein prinzipieller Gegensatz zwischen ihren

Ansichten. Bloss darin weichen sie von einander ab, dass Riehl die Algebraische Logik für eine wertvolle Errungenschaft hält, wogegen Windelband in ihr ein wesenloses Spiel sieht. Als Erkenntnistheoretiker stehen beide Denker auf kritischer Basis. Windelband schildert die Entwickelung der Logik und Erkenntnistheorie von Kant bis zur Gegenwart und zeigt in der Kategorienlehre das gemeinsame Band beider Gruppen auf, an dem sich ihre künftige Neugestaltung zu vollziehen haben wird. Die zwei fundamentalsten Fragen der Erkenntnislehre sind das Transscendenzproblem und das Problem des Gesetzes. Auch Riehl ist um eine möglichst reine Darstellung des kritischen Standpunktes bemüht. Er verteidigt ihn gegen den Psychologismus und die Philosophie der reinen Erfahrung. Die Prinzipien der Erfahrung sind über der Empirie erhaben und in ihrer Idealität keiner Wandlung unterworfen. Wandelbar und von den Gesetzen der Entwickelung beherrscht sind bloss die Inhalte der Erfahrung. In den tiefsten Motiven der transscendentalen Grundlegung stimmen mithin beide ausgezeichneten Denker überein.

Die Ethik wird in der Festschrift von Bruno Bauch, in der „Kultur der Gegenwart“ von Paulsen behandelt. Hier springt der Gegensatz von Apriorismus und Empirismus in die Augen. Bauch steht auf Kantischer Grundlage. Das Sittengesetz ist seinem innersten Wesen nach nicht aus Erfahrung geschöpft und trägt rein formales Gepräge. Bauch unterscheidet zwischen dem Dogmatismus der sozialen Nützlichkeitsmoral, dem immoralistischen Individualismus Nietzsches und der kritischen Ethik. Er giebt Nietzsche gegen den Dogmatismus Recht, der die individuellen Unterschiede zugunsten seichter Durchschnittswerte nivellieren möchte, aber er sieht seinen tiefen Irrtum darin, dass er den Naturalismus des Willens zur Macht als Grundlage für eine Umwertung aller Werte verwenden zu können glaubte. Wie Bauch mit Recht bemerkt, ist die Macht ein Naturphänomen, das mit der Auslese des Vornehmen nichts zu schaffen hat und sogar gegen den Stärkeren entscheiden kann. Das rein formale Moralprinzip, das Bauch im Anschluss an Kant bildet, soll den persönlichen Unterschieden freien Spielraum lassen, da es nicht auf den Inhalt der Handlung und ihres Motivs ankommt, sondern auf die allgemeine Maxime: es erscheint so als eine Versöhnung des Individualismus und Universalismus. Dagegen verwirft Paulsen die kritische Begründung und sucht eine Verbindung mit der Breite

historischer Erfahrung. Er geht auf Aristoteles zurück, indem er das Wesen der Moral in der Entfaltung aller menschlichen und kulturellen Kräfte sieht, und nähert sich der naturalistischen Auffassung, wenn er als Kriterium des Sittlichen die Elemente nennt, die der Erhaltung der Menschheit förderlich sind. Diese Ansicht ordnet er seiner antimaterialistischen Metaphysik unter. Die Welt ist ein geistiger Zusammenhang, der von sittlichen Zwecken beherrscht wird. Allerdings kommen beide Denker in ihrer Wertschätzung des Sozialen überein, das der extreme Individualismus so entschieden verneint. Aber das Prinzip der Wertschätzung ist nicht das gleiche. Während Paulsen die Gesellschaft als Selbstzweck und als eigentlichen Träger der ethischen Idee hochhält, erblickt Bauch als konsequenter Kritizist in ihr lediglich ein Mittel zur Realisierung sittlicher Zwecke, wogegen die Autonomie dem Individuum zuzusprechen ist.

Die Ästhetik behandelt in der Festschrift Groos, in der „Kultur der Gegenwart" Lipps. Groos zieht die Linien zwischen einer transscendentalen, normativen und einer psychologisch-deskriptiven Analyse des Problems und spricht beiden relative Berechtigung zu. Sehr beachtenswert ist sein Hinweis auf die geheimen Beziehungen des Transscendentalismus zur Metaphysik: er berührt hier mit feinem Gefühl den Punkt, wo der Neukantianismus den Übergang zu Fichte vollzieht. Wenn der Begriff der absoluten Wahrheit mehr sein soll, als eine methodische Voraussetzung des Forschens, dann kann er nichts sein als das objektive Korrelat zu einem überindividuellen Bewusstsein, einem „Bewusstsein überhaupt". Und wenn das „Bewusstsein überhaupt" mehr sein soll als ein leerer Begriff, dann verdichtet es sich zu einem transscendenten, göttlichen Allbewusstsein. Im Gegensatz zur logischen Normation, die absoluten Wert beansprucht, wiewohl sie durch die Voraussetzung der Wahrheitsideen eingeschränkt ist, geht die psychologische Normation auf relative Werte aus, die durch Erfahrung widerlegt werden können. Groos untersucht sodann die seelischen Bedingungen des ästhetischen Schaffens und des ästhetischen Genusses, bei dem der Begriff der Einfühlung eine wesentliche Rolle spielt. Mit diesem Begriff setzt sich Lipps sehr eingehend auseinander. Er unterscheidet drei Arten der Einfühlung: die allgemeine apperzeptive Einfühlung beim Zusammenfassen einer Mannigfaltigkeit zur Einheit: die Natureinfühlung, die die äussere Realität als ein Psychisches, als ein von

Kräften und Energien Erfülltes empfängt; die Stimmungseinfühlung, die den subjektiven Gefühlscharakter als ein Element der Aussenwelt selber entgegennimmt. Lipps giebt auch eine interessante Analyse der Künste nach den Mitteln ihrer Darstellung. Hier unterscheidet er abstrakte und konkrete Künste, sofern sie allgemeine Gesetzlichkeiten oder individuelle Phänomene darstellen, Künste der Koexistenz und Künste der Sukzession, Künste, die sich an das Auge, und Künste, die sich ans Ohr wenden, mittelbar und unmittelbar darstellende Künste.

Die Religionsphilosophie wird bloss in der Festschrift bearbeitet, und zwar von Troeltsch. Der Verfasser gliedert seine Untersuchung nach fünf Gesichtspunkten: dem Verhältnis der Religion zur Philosophie, zur Theologie, zur Erkenntnistheorie, zur Psychologie und nach der Tradition der klassischen Religionsphilosophie. Er hält Erkenntnis und Glauben im Sinne Kants auseinander und spricht sich gegen den von Kant unternommenen Versuch einer abstrakten Intellektualisierung spezifisch religiöser Inhalte aus, wie der Inspiration und Offenbarung. Die Zukunft der Religion erwartet er von einer Verbindung des kirchlichen mit dem rein gedanklichen, philosophisch vergeistigten Glauben.

Auch die Geschichte der Philosophie wird in der Festschrift erörtert: Windelband urteilt in einem geistvollen Aufsatz über ihre Ziele und Aufgaben. Es scheint ein Widerspruch, dass auch die Erkenntnis absoluter Wahrheiten eine Geschichte und Entwickelung hat, ja dass diese Geschichte ihr wesentlich, sozusagen selber ein Stück Philosophie sein soll. Aber uns klärt folgende Erwägung auf. Der Mensch kann die absoluten Wahrheiten nicht in ihrer eigensten Form, sondern bloss in der unvollständigen Form seines persönlichen Bewusstseins ergreifen, das sich erst allmählich in ihrem Besitz zu sichern vermag. Daraus erklärt sich abermals der Widerstreit der philosophischen Systeme und die Denkbarkeit einer relativen Berechtigung entgegengesetzter Anschauungen. Und ebenso die Bedeutung einer Geschichte der Philosophie für das Wesen der Philosophie selber. Die Psychologie behandelt den Menschen als ein Stück Natur und findet daher die absoluten Wahrheiten neben anderen logisch irrelevanten und überhaupt nicht wertbetonten Phänomenen. Deshalb verwirft Windelband den Versuch Friesens, aus der Anthropologie die Vernunftwahrheiten abzuleiten, und entscheidet sich für ihre Deduktion aus der Geschichte der Philosophie. Denn „der Mensch als Ver-

nunftwesen ist nicht naturnotwendig gegeben, sondern historisch aufgegeben". Damit ist die Reihe jener Schriften abgeschlossen, die die Stellung der Philosophie der Wissenschaft gegenüber behandeln. Unmittelbar daran knüpft sich das zweite Problem, das einer philosophischen Grundlegung der einzelnen Disziplinen. Zunächst kommen zwei in Anbetracht: Innenwelt und Aussenwelt, Psychologie und Naturphilosophie. Über die Psychologie äussern sich Wundt und Ebbinghaus; jener in der Festschrift, dieser in der „Kultur der Gegenwart". Wundt beschränkt sich im Ganzen auf einen historischen Überblick, den er in die durch beide neuen Errungenschaften des 19. Jahrhunderts, durch experimentelle und Völkerpsychologie eröffneten Perspektiven münden lässt. Ebbinghaus analysiert zunächst die verschiedenen Theorien vom Wesen des Psychischen. Er lehnt die Wechselwirkungslehre ab und entscheidet sich zugunsten des Parallelismus. Letzteren deutet er metaphysisch: Physisches und Psychisches sind ihm bloss Erscheinungsformen eines identischen Dritten. Besondere Aufmerksamkeit widmet Ebbinghaus der Darstellung höherer psychischer Sachverhalte, des Glaubens, der Kunst und der Sittlichkeit, die von einem gemässigten Empirismus getragen wird. Hier finden sich interessante Beziehungen soziologischer und historischer Art. Mit dem Hinweis auf die erstaunliche Harmonie der psychischen Funktionen, die bloss scheinbar im Widerspruch und Gegensatze unter einander stehen, schliesst Ebbinghaus seine Untersuchung.

Schroff stehen einander beide Naturphilosophien gegenüber, die von Lipps, die sich erst in der zweiten Auflage der Festschrift findet, und die von Ostwald in der „Kultur der Gegenwart". Während Ostwald ungeachtet seiner empiristischen Richtung einer barocken Metaphysik huldigt, steht Lipps auf der vollen Höhe des kritischen Bewusstseins und durchdringt von da aus das ganze Gewebe der mythologischen und anthropologischen Begriffe, die noch immer die Naturforschung beherrschen. Ostwalds Ansehen gründet sich auf seine spezialwissenschaftlichen Leistungen, keineswegs auf seine philosophischen Versuche; und so fragt es sich, ob seine Auswahl überhaupt berechtigt war. Den energetischen Vorstellungskreis, den Lipps schonungslos seiner ontologischen Bedeutung entkleidet, hält Ostwald fest, ohne sich darüber kritische Rechenschaft zu geben. Es mangelt seiner Studie nicht an interessanten, sachgemässen Ausführungen. Aber

als Naturphilosophie vermag sie sich nicht zu legitimieren. Was Ostwald gegen den Apriorismus der Mathematik vorbringt, beruht zum grössten Teil auf der alten, von Kant selber gerügten Verwechselung des Ursprungs und Wertes einer Erkenntnis. Und so weiss er auch nicht die Grenzen zwischen Naturforschung und Naturphilosophie zu befestigen, da er die letztere lediglich für eine Zusammenfassung der in der ersteren niedergelegten Erfahrungen hält. Die glänzende Art, in der Lipps, von einem vollkommen entgegengesetzten Standpunkte aus, das Problem erörtert, will ich aus Gründen der Disposition erst später berühren, da sich in ihr eine Annäherung an Schelling kundgiebt. Hier wird sowohl die aprioristische Methode gerechtfertigt, deren Wesen Ostwald missverstanden, als auch die Unzulänglichkeit einer energetischen Weltauffassung nachgewiesen, von der sich Ostwald sogar eine Lösung der Bewusstseinsprobleme verspricht.

Die Philosophie der Geschichte wird in ziemlich übereinstimmendem Sinne von Rickert und Eucken behandelt. Von jenem in der Festschrift, von diesem in der „Kultur der Gegenwart". Rickerts Auffassung ist aus seiner epochalen Schrift, „Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung", bekannt. Er weist auch hier nach, dass eine Verschmelzung der Geschichte mit der Naturforschung unmöglich ist, weil die Begriffsbildung der einen eine individualisierende und wertende, die der anderen eine generalisierende ist. Bereits damit, dass etwas aus der ungeheuren Fülle des Geschehens als geschichtlich bedeutsam herausgehoben wird, bereits im Prinzipe der Auswahl vollziehen wir ein Werturteil. Und was man den Sinn der Geschichte nennt, ist kein Naturgesetz der geschichtlichen Entwickelung, es ist eine ideale Norm, die wir ans natürliche Geschehen herantragen. Sie setzt aber voraus, dass wir an einen höchsten Lebenswert glauben, den wir zugleich als absoluten Zweck des historischen Werdens betrachten. In der Entfaltung der Geschichtsphilosophie, die überhaupt erst mit dem Christentum anhebt, hält Rickert drei Stadien auseinander, das des Dogmatismus, das des Skeptizismus und des Kritizismus. Die dogmatische Geschichtsphilosophie denkt die Welt räumlich und zeitlich begrenzt, als den Werdegang der Ereignisse von der Weltschöpfung zum Weltgerichte. Während durch die Einsicht in die Unendlichkeit des Universums zunächst die skeptische Geschichtsphilosophie hervorgerufen wurde, hat die Kantische Scheidung zwischen Natur und Geist in der Lehre vom

Primat der praktischen Vernunft, von der Autonomie der Persönlichkeit, von dem Subjekt als Träger zeitloser und absoluter Werte, der kritischen Geschichtsphilosophie den Boden geebnet. Auch Eucken unterscheidet den Sinn der Geschichte von ihrem natürlichen Verlauf. Er findet zunächst eine Antinomie zwischen der äusseren Abhängigkeit des Menschen vom Zeitgeschehen und seinem historischen Triebe, die Vergangenheit zu erhalten, der lediglich aus dem Gefühl erklärt werden kann, es gebe ewige Werte, die vom zeitlichen Wandel unberührt bleiben. Es ist dieselbe Antinomie, um deren Schlichtung wir Windelband in seiner Abhandlung über Geschichte der Philosophie bemüht fanden, und Eucken löst sie auch ähnlich wie Windelband. Das Geistesleben ist an und für sich ein System von ewigen Werten, aber es offenbart sich dem Menschen bloss stückweise, nicht als Ganzes, und diese Offenbarung bedarf daher der Zeit, in der sie sich der Menschheit successive mitteilt. Aus dieser Gegensätzlichkeit zwischen der begrenzten, natürlichen, empirischen Art des menschlichen Bewusstseins und dem ewigen, absoluten und geistigen Charakter der Ideenwelt entspringt die Notwendigkeit der Geschichte, der Widerstreit zwischen Irrtum und Wahrheit, die Veränderlichkeit der Kulturformen in Verbindung mit dem Ewigkeitsgefühl, das dem Wesen der Kultur selber eignet. Das ethische Moment der Geschichte wird damit verstärkt, dass das Geistesleben weniger gegeben als aufgegeben ist. Es wird nicht in seiner vollkommenen Totalität entdeckt, es wird vielmehr Stück für Stück erobert und erschlossen, und muss im Einzelnen mühsam ausgebaut und gestaltet werden. Die Tiefe des Geisteslebens offenbart sich nicht in objektiven Schemen, sondern hauptsächlich im Wirken und Walten grosser Persönlichkeiten. — Daneben finden wir in der Festschrift noch die Rechtsphilosophie von Lask, in der „Kultur der Gegenwart" die Pädagogik von Münch behandelt. Lask will in die Rechtsphilosophie die strenge transscendentale Betrachtung einführen zum Unterschiede von der empirischen, die aus einzelnen Rechtstatsachen den allgemeinen Rechtscharakter deduziert, und der metaphysischen des Naturrechts, wo der konkrete, historische Inhalt des Rechts durch willkürliche Gedankenformen verdrängt wurde. Dieser Inhalt soll unangetastet bleiben und die aprioristischen, geistigen Normen sollen bloss seiner Wertung dienen. Auf Grund dieser Voraussetzungen sucht Lask, dem ein reiches juristisches Begriffsmaterial zu Gebote steht, in

die Methodologie der Rechtslehre einzudringen. Auch seine Erörterungen stehen auf dem Boden des Neukantianismus.

Münch hält den psychologischen und ethischen Charakter der Pädagogik auseinander, er wirft einen Rückblick auf ihre historische Entwickelung. Er knüpft an die mannigfachen neueren Anregungen für eine innere und äussere Organisation des Unterrichts an und hebt die Notwendigkeit seiner Übereinstimmung mit den sich stetig erneuernden Bedingungen der Kulturmenschheit hervor.

Wenn wir zwischen beiden Werken einen Vergleich ziehen, dann finden wir, dass die „Philosophie im Beginn des 20. Jahrhundert" vor Allem einheitlicher ist, als die „Kultur der Gegenwart", was sich allerdings zum Teil aus ihrer Gruppierung um die Persönlichkeit Kuno Fischers erklären lässt. Sie steht im Wesentlichen auf dem Boden des Kritizismus. Die klare Scheidung von Wert und Wirklichkeit, Ideal und Realität, Idee und Erfahrung beherrscht sie im Ganzen wie im Einzelnen. Hingegen zeigt die „Kultur der Gegenwart" wohl jene charakteristische Vereinigung von Empirismus, Psychologismus und Metaphysik, die sich von selber einzustellen pflegt, wo der Boden der Transscendentalphilosophie verlassen wird. Die Philosophie soll einerseits auf innerer und äusserer, physischer und psychischer Erfahrung aufgebaut werden, andererseits durch metaphysische Hypothesen die sich notwendig ergebenden Lücken des empirischen Weltbildes ausfüllen. Natürlich war es hier sachgemäss, die Denker nicht an ein bestimmtes Programm zu binden. Ob es aber zweckentsprechend war, unmittelbar nach dem Aufsatz Wundts, der die Schwäche der Ostwaldschen Naturphilosophie überzeugend darlegte, Ostwald selber die von Wundt widerlegten Thesen als systematische Naturphilosophie vorbringen zu lassen, mag dahingestellt bleiben.

Einem unparteiischen Betrachter dürfte der Standpunkt, den die Festschrift vertritt, klarer umrandet und gesicherter erscheinen. Der Kritizismus ist noch kein abgeschlossenes Ganzes, das zum Dogma werden dürfte, aber er zeichnet der künftigen Entwickelung die Wege vor. Die Fülle von Problemen, die in ihm enthalten sind, und die Fruchtbarkeit ihrer Behandlung wird in der philosophischen Litteratur jedes Jahres von neuem sichtbar. Die „Kantstudien" brachten im vergangenen Jahre eine Reihe von Aufsätzen, die für die hier berührten Fragen von Bedeutung sind.

Das Verhältnis der Logik zur Mathematik untersucht Cassirer in einer Studie „Kant und die moderne Mathematik“, in der er unter Bezugnahme auf Russells und Couturats Werke den Nachweis erbringt, dass Kants Begründung der Mathematik durch die modernen Theorien bestätigt wird, wenn man bloss eines im Auge behält: als Erkenntnissystem ist sie nicht aus der Ästhetik, sondern aus der Analytik, nicht aus der reinen Anschauung, sondern aus der transscendentalen Logik deduziert worden. In einem späteren Hefte veröffentlicht Bauch einen interessanten Artikel: „Erfahrung und Geometrie in ihrem erkenntnistheoretischen Verhältnis“. In einer ausserordentlich feinen und subtilen Untersuchung prüft dieser Denker die verschiedenen Möglichkeiten einer Vermittelung zwischen Geometrie und Erfahrung. Die Begründung der „Euklidischen Geometrie“ auf Verallgemeinerungen aus der Erfahrung wird mit Rücksicht auf den apriorischen Charakter der Disziplin verworfen. Ihr Vorrang vor den Nicht-Euklidischen Geometrien Riemanns und Lobatschewskis lässt sich auch nicht so erklären, als würde sie nachträglich durch die Erfahrung bestätigt: denn die Erfahrung reicht überhaupt nicht an die Idealität der reinen Formen hinan. Schliesslich ist auch Poincarés Berufung auf die Bequemlichkeit als dasjenige Motiv, dem sie ihre auszeichnende Stellung dankt, unhaltbar. Denn die Bequemlichkeit ist nach Bauchs überzeugendem Urteil ein rein psychologisches Merkmal, das keine logische Grundwahrheit zu stützen vermag, und damit ist auch das vielberufene Prinzip der Ökonomie gegenstandslos geworden. Solange man die verschiedenen Geometrien unter allgemein formallogische Gesichtspunkte fasst, ist jede derselben gleichwertig. Erst wenn man sich auf den Boden der transscendentalen Logik stellt, wo der Zusammenhang zwischen Denken und Sein in Erwägung kommt, ändert sich der Sachverhalt. Zur Begründung der Erfahrung taugt einzig die Euklidische Geometrie, ungefähr so, wie dieselbe nicht durch den analytischen Satz der Identität, sondern durch den synthetischen der Kausalität ermöglicht wird. Die Frage, was der Euklidischen Geometrie diese Macht über die Erfahrung gebe, eine Frage, auf die Bauch nicht näher eingeht, lässt sich auch schwerlich in der Breite ihres Inhaltes beantworten: hier handelt es sich wohl um ein nicht weiter deduzierbares Grenzfaktum. Immerhin scheint damit wenigstens die Konzession an die Erfahrung gemacht, dass sie ihrer allgemeinen Natur nach die spezifische Idealisierung fordere,

die ihr eben in unserer Geometrie geboten werde. Da wir aber unter Apriorismus kein angeborenes psychisches Vermögen, sondern den logischen Idealismus verstehen, wird der Apriorismus dadurch in keiner Weise angetastet. Die Euklidische Geometrie verhält sich zu unserem Erfahrungsraum etwa analog wie die Kausalität zur empirischen Succession. Man kann nicht von einer empirischen Deduktion, wohl aber von einer empirischen Behaftung der reinen Formen sprechen. Dies Verhältnis der transscendentalen Ästhetik und Logik zur Erfahrung habe ich in einem Aufsatz der „Kantstudien" vom vergangenen Jahre „Die Grenzen des Empirismus und des Rationalismus in Kants Kritik der reinen Vernunft" ins Licht zu setzen versucht. Auf einen anderen bemerkenswerten Artikel „Kant und die gegenwärtige Aufgabe der Logik" von Medicus werde ich noch später zurückkommen. Auch in diesem Jahr sind mehrere Ergänzungshefte von den Kantstudien herausgegeben werden, interessante Monographien: „Die Religionsphilosophie Tieftrunks" von Gustav Kertz, „Kants Stil in der Kritik der reinen Vernunft" von Ernst Fischer, „Der Begriff Geist in der deutschen Philosophie von Kant bis Hegel" von Hans Dreyer.

Darin bewährt sich die unerschöpfliche Fülle von Anregungen, die von Kant ausgehen. Umso erfreulicher ist das Unternehmen der Berliner Akademie der Wissenschaften, Kants Schriften in einer vollständigen, kritisch hergestellten Ausgabe zu sammeln, von der in diesem Jahre der 6. und 7. Band erschienen sind. Sie enthalten die Werke: Der Streit der Fakultäten", „Anthropologie", „Metaphysik der Sitten", „Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft", herausgegeben von Vorländer, Külpe, Natorp und Wobbermin.

Wenn Stumpf in seiner Rektoratsrede bemerkte, die Philosophie der Zukunft müsse eine Synthese von Kant und Leibniz suchen, so scheint Cassirers grossangelegtes Werk „Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit" auf dasselbe hinzudeuten. Nicht umsonst hat sich Cassirer früher um eine gediegene Darstellung des Leibnizschen Systems bemüht. Sein „Erkenntnisproblem", dessen zweiter Band in diesem Jahr erschienen ist, zeigt die dominierende Stellung, die Leibniz einnimmt, und den tiefgreifenden Einfluss, den er auf Kants kritische Gedankenrichtung geübt, ein Einfluss, den man früher zugunsten der englischen Empiristen zu unterschätzen pflegte. Der

zweite Band enthält das vierte Buch „Fortbildung und Vollendung des Rationalismus“ (Spinoza, Leibniz), das fünfte „Das Erkenntnisproblem im System des Empirismus“ (Bacon, Hobbes, Locke, Berkeley, Hume), das sechste „Von Newton zu Kant“, das siebente „Die kritische Philosophie“. Hier ist zumal das Verhältnis der transscendentalen Logik zur reinen Anschauung ins Auge gefasst, das Cassirer im Sinne Kants bestimmen will.

Hermann Cohen, von dem sich Cassirer nachhaltigst beeinflusst zeigt, hat in diesem Jahre einen „Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft“ erscheinen lassen, in dem er am Leitfaden des Textes eine gedrängte, einheitliche Zusammenfassung der Grundgedanken mit stetiger, vorausschauender Rücksichtnahme auf die grossen Ziele und Zwecke des Kritizismus geben will. Das Buch ist wohl als Ergänzung zu Cohens grossen Kantwerken zu betrachten.

In diesem Zusammenhang will ich meine jüngst veröffentlichte Schrift „Kants kritischer Idealismus als Grundlage von Erkenntnistheorie und Ethik“[1]) erwähnen. Auch diese Schrift, deren Vorarbeit die 1906 erschienene Monographie „Kants Methodologie in ihren Grundzügen“ war, prüft das Verhältnis von Anschauung und Denken, Mathematik und Logik. Die Mathematik lässt sich weder aus reiner noch aus empirischer Anschauung vollinhaltlich herleiten. Die empirische Anschauung liefert die Wahrnehmungsformen, die uns wie die Wahrnehmungsinhalte von aussen gegeben sind. Sie werden nicht vom menschlichen Bewusstsein ausgesponnen und auf die an sich formlosen Empfindungsatome projiziert. Vielmehr sind Form und Inhalt zu einem einheitlichen Wahrnehmungsakte verbunden. Die Widerlegung des subjektiven Idealismus, der die Form aus dem Subjekt hervorgehen lässt, bildet den ersten Teil meines Buches. Der zweite fasst die Grundlegung des transscendentalen Idealismus ins Auge. Die Kategorien entsprechen nicht den unmittelbar von aussen gegebenen Formen der Wahrnehmung, sondern sind ideale Erkenntnisbegriffe. Eine reine Anschauung des Raumes und der Zeit giebt es nicht, sondern lediglich eine empirische Anschauung derselben. Reine Anschauung ist eine Grenzvorstellung: sie bezeichnet den Grundsatz der Mannigfaltigkeit dem Prinzip der Einheit und Identität gegenüber, das aus dem reinen Verstande

[1]) Berlin, Ernst Hofmann & Co.

hervorgeht. Die Mathematik entspringt aus dem Bunde der formalen Logik mit dem Grundsatz der Mannigfaltigkeit, die Dynamik ihrem Bunde mit der empirischen Anschauung. An diesen Ausbau des transscendentalen Idealismus schliesst sich der Entwurf einer realistischen Metaphysik.

Sofern die Vertreter der neueren Philosophie nicht dem Positivismus, Psychologismus oder Empirismus ergeben sind, finden wir sie der Mehrzahl nach im Lager des Kantianismus vereinigt. Auch Denker, die wie Rickert und Windelband einen spezifisch erkenntnistheoretischen Neufichteanismus begründeten, indem sie den Begriff des überindividuellen Bewusstseins, des „Bewusstseins überhaupt“ als eines Inventars zeitloser, logischer Werte klarer ausbildeten und desgleichen eine einheitliche Deduktion sämtlicher Kategorien aus einem obersten Erkenntniszweck zu geben bestrebt waren, bleiben gleichwohl innerhalb der Peripherie des Kantischen Kritizismus; denn das Wesentliche, Fichtes Metaphysik, wollen sie nicht übernehmen. Daneben sehen wir indessen eine Reihe von Männern, die sich viel näher an die Nachkantischen Idealphilosophen, an Fichte, Schelling, Hegel anschliessen. Und diese Bewegung zog im letzten Jahre sogar weitere Kreise als früher. Treu zu Fichte hält Medicus, dessen Fichtebuch im vorigen Jahresberichte Erwähnung gefunden. Sein früher angeführter Aufsatz in den Kantstudien „Kant und die gegenwärtige Aufgabe der Logik“ vertritt diesen Standpunkt streng, wenn es auch charakteristischer Weise nicht an Anklängen an Hegel mangelt. „Der durchgeführte Kritizismus“, sagt Medicus, „ist die Dialektik“. Die formalistische Logik ist etwas sekundäres, die obersten logischen Grundsätze bringen bloss das Verhältnis des Nicht-Ich zum Ich zum Ausdrucke. Erst eine Philosophie, die das einsieht, die den höchsten Punkt der Vernunfterkenntnis in die Unmittelbarkeit des Ichbewusstseins setzt, kann die alte Abbildtheorie, wonach alles Erkennen das Spiegeln einer metaphysischen Realität ist, überwinden, und an ihre Stelle einen teleologischen, vernunftnotwendigen Zusammenhang reiner Kategorien setzen.

Weder Kants noch Fichtes System ist ein allseitig geschlossenes. Beide sind vorwiegend am Geiste orientiert, ihr Verhältnis zur Natur ist kein eindeutig bestimmtes. Das stabile Gleichgewicht zu begründen, unternahmen Schelling und Hegel, indem beide auch die äussere Natur in der Fülle ihrer Gestalten begrifflich zu meistern strebten. Vor Allem ist Schelling als Be-

gründer der Naturphilosophie zu nennen. Ich habe bereits im vorigen Jahresberichte bemerkt, dass Theodor Lipps in seinen jüngsten philosophischen Schriften der Schellingschen Weltanschauung nahe steht, und konnte mich dafür mit einiger Reserve auf seine am Stuttgarter Naturforschertag gehaltene Rede berufen. Eine ungemein klare Bestätigung hat meine Ansicht durch die „Naturphilosophie“ von Lipps erhalten, die in die zweite Auflage der „Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts“ neu aufgenommen wurde. Diese Schrift gehört zu den interessantesten und glänzendsten philosophischen Leistungen der letzten Jahre. Von der Breite nüchterner Empirie ausgehend, wagt sie einen so kühnen Aufstieg in metaphysische Regionen, wie er vielleicht seit Hegel nicht mehr unternommen worden. Was für einen Standpunkt man sonst vertrete, den Vorzügen der Lippsschen Darstellung, seiner zwingenden Logik und einem aus den Tiefen der Persönlichkeit stammenden Weltgefühl wird man sich nicht entziehen hönnen. Seine leitende Idee ist auch dies Mal die, dass die Natur nicht anders zu begreifen sei, als wenn man ihr ein göttliches Allbewusstsein zugrunde gelegt denke. Die Abhandlung ist so bedeutsam, dass wir ihren Gedankengang in einigen Strichen festhalten müssen.

Naturphilosophie kann nicht Kritik der Tatsachen sein; solche obliegt allein der Naturforschung selber. Naturphilosophie ist lediglich Beantwortung der Frage nach der Struktur und dem Sinn des Naturerkennens überhaupt. Vor allem widerlegt Lipps die zur Zeit so weit verbreitete Ansicht, die Naturforschung beschränke sich auf eine vereinfachende Beschreibung der Erscheinungen: Das, was man Beschreibung nennt, enthält bereits einen logischen Überschuss über den sinnlichen Anblick der Erscheinungen. Ohne Identität und Kausalität, die für Lipps ein und dasselbe bedeuten, giebt es auch keine reine Beschreibung, so wenig beides aus den Phänomenen selber herausgelesen werden kann. Es folgt eine geistvolle Analyse der Naturgesetze, die nichts anderes sind, als eine Zerlegung des Naturgeschehens in ideale Komponenten. Hierin wurzelt alles Erklären. „Nicht die Natur in sich selbst ist in solche Gesetze gefasst, sondern der naturforschende Geist fasst sie in dieselben.“ Wenn die Natur gleichwohl mit unserer auf Grund dieser Gesetze gewonnenen Annahme übereinstimmt, so lässt sich dies bloss dann vollauf erklären, wenn wir in ihr dasselbe geistige Prinzip wirksam denken,

das uns zur Entdeckung von Gesetzen leitete. Die Naturforschung muss ferner alle materiellen Inhalte in Formbeziehungen auflösen. Diese Beziehungen sind vor Allem räumlicher Natur. Der Raum ist weder ein leeres Gefäss, in dem die Objekte eingeschlossen sind, noch die Summe der verschiedenen örtlichen Bestimmungen, sondern eine innere Einheit der Phänomene. Diese Einheit ist das Höchste und zugleich das Erste: die einzelnen Dinge und Vorgänge lassen sich einzig als ihre Teile begreifen, es sind Modi einer absoluten, einer allumfassenden Substanz. Die sich daran reihenden Ausführungen über Kraft, Energie, Arbeit bezeichnen den kritischen Höhepunkt der Abhandlung. Hier vernichtet Lipps den dogmatischen Wahn der Naturforschung, indem er jene Begriffsbildungen als Ergebnisse eines kritiklosen Anthropomorphismus darstellt. Damit ist auch die energetische Naturanschauung, um deren Begründung sich Ostwald bemüht, definitiv überwunden. „Nichts erhält sich in Wirklichkeit, wenn, wie man sagt, die „Energie“ sich erhält, sondern Möglichkeiten erhalten sich, die nirgends als im denkenden Geiste vorkommen.“ Der Energiebegriff ist einfach ein Behelf für physikalische Berechnung. Er ist ebenso wenig ein reales Etwas wie die Zweiheit die Substanz zweier Steine ist. Mit diesem kraftvollen Vergleich reisst uns Lipps von dem Spuk der energetischen Naturansicht los. Eine Energie erfahren wir unmittelbar in unserem Seelenleben. Es ist barster Fetischismus, das subjektive Kraftgefühl auf die äusseren Dinge zu übertragen. Drei Stufen der Weltbetrachtung sind auseinanderzuhalten: die naive, die naturwissenschaftliche und die naturphilosophische. Die naive identifiziert die Wirklichkeit mit den Wahrnehmungsinhalten. Die naturwissenschaftliche Auffassung geht über sie hinweg, weil die Empfindungsqualitäten keine eindeutige Bestimmung zulassen. Sie löst alles Sein in raumzeitliche Relationen auf, wird mechanistisch. Aber auch dieses Stadium überwindet die Naturphilosophie. Denn der Raum büsst durch Ausschaltung der sinnlichen Inhalte jeden Sinn ein, da er nichts anderes ist als die Einheit der Inhalte, und dann ist in der räumlichen Betrachtung der Objekte ein Widerspruch gegeben, der nicht geschlichtet werden kann, solange man bei ihr stehen bleibt. Sie führt dazu, die Träger des natürlichen Geschehens in kleinste Teile, in isolierte Atome zu setzen, aber die Einheit des Weltgeschehens verträgt sich nicht mit seiner atomistischen Zersplitterung und fordert den Zusammenschluss in eine absolute allum-

fassende Substanz, die als der Träger anzusehen ist. Aus dieser interessanten Antinomie heraus, deren Originalität und Bedeutung betont werden muss, leugnet Lipps die ansichseiende Realität des Raumes. Der Naturphilosoph streicht alles, was das naive Bewusstsein als Wirklichkeit anerkannt hatte. Es bleibt ihm als Ding an sich ein X, eine von jeder positiven Bestimmung entblösste Unbekannte. Will er dieselbe irgendwie bestimmen als ein unmittelbar Wirkliches, dann kann er es lediglich nach Analogie des menschlichen Bewusstseins, des einzigen unmittelbar Gegebenen, unmittelbar Erlebten. Unser Bewusstsein ist nichts Räumliches und keine sinnliche Qualität. Dennoch ist es ein Reales, Seiendes und zwar ein Ansichseiendes, nicht blosse Erscheinung wie die Aussenwelt: hier nimmt Lipps gegen die berühmte Behauptung Kants, auch das Psychische sei bloss Erscheinung, Stellung. Die Gehirnvorgänge sind lediglich Symbole der Bewusstseinserlebnisse. Man kann das Gehirn nicht Ursache des Bewusstseins nennen, weil das Bewusstsein eine innere Einheit, das Gehirn aber ein Räumliches ist und der Raum nach der eben angeführten Analyse keine definitive Einheit darstellt. Auch diese Behandlung der Psychophysik ist höchst originell und bemerkenswert. In Wahrheit ist das individuelle Bewusstsein nicht an das Gehirn gebunden, vielmehr an die Vernunft, die ihm den Vollzug der Denkgesetze gebietet. Diese Vernunft ist ein überindividuelles Welt-Ich, das die Welt erschafft. Hier geht Lipps weit über den Neufichteanismus Rickerts und Windelbands hinaus, für die das allgemeine „Bewusstsein überhaupt" lediglich den Charakter einer logischen Abstraktion besessen hatte, wogegen es sich hier zur höchsten metaphysischen Realität gestaltet. So gelangt Lipps zur Erneuerung der Monadologie in logischer und moralischer Hinsicht: jedes individuelle Ich spiegelt in seiner Art das Welt-Ich wieder. „Und damit ist das Ziel, das für das Individuum gesetzt ist, dies, dass es in sich, in seiner Bewusstseinseinheit und der Enge desselben das Welt-Ich spiegle, das heisst, an seiner Stelle ihm gleich werde." „Die Weltgeschichte ist eine solche Entwickelung, die tendiert auf das Werden der Gottheit, die an sich von Ewigkeit diese Gottheit ist, in den individuellen Ichen, und in Ichen, die immer vollkommenere, obzwar endliche Spiegelungen seiner selbst sind, Ebenbilder der Gottheit." So sehr sich Lipps damit Bruno, Spinoza, Leibniz zu nähern scheint, am nächsten steht er Schelling: hierin kann ich meine im vorigen Jahre an dieser Stelle ge-

äusserte Ansicht bloss bestätigt finden. Denn wie er über Kant hinausgeht, wenn er in der Vernunft ein metaphysisches Sein erblickt, so geht er über Fichte hinaus, wenn er in den Gebilden der Natur Wesen und Wirken jener metaphysischen Weltvernunft wiedererkennt. Die von Lipps gesetzte Identität des Geistes und der Natur ist eben Schellingianismus. Sicherlich werden nicht alle seinen kühnen Konsequenzen zustimmen. Wenigstens darin aber muss Übereinstimmung herrschen, dass Lipps mit glänzender Klarheit die Anthropomorphismen und Mythen einer ihre Grenzen verkennenden Naturforschung enthüllt und von der Schwelle des philosophischen Denkens gebannt hat, um den Weg zu einer idealistischen Weltanschauung freizulegen.

Noch näher steht die Schule Eduard von Hartmanns der Richtung Schellings. Ihr Gründer selber kam darin mit Schelling überein, dass auch er die Vermittelung zwischen dem Dynamismus der Natur und der Logizität des Geistes suchte, die er im Unbewussten zu finden vermeinte. Die Weltanschauung Hartmanns wird uns in einer zusammenfassenden, auf acht Bände berechneten Darstellung, „System der Philosophie“, von denen die ersten zwei Bände, Erkenntnislehre und Psychologie enthaltend, erschienen sind, näher zugänglich gemacht. Es ist zu hoffen, dass darin der Begriff des Unbewussten volle Klärung gewinnen wird.

Unter den Anhängern Hartmanns ist besonders Arthur Drews als Verteidiger des Meisters hervorgetreten. Er hat seinen Zusammenhang mit Schelling in einer Vorrede zum Ausdrucke gebracht, die er zu der vom Verlag Eckardt in Leipzig veranstalteten Neuausgabe der Werke Schellings verfasste. Diese von Otto Weiss in drei Bänden besorgte Auswahl ist auch als ein interessantes Zeichen der Zeit zu betrachten. Hier schreibt Drews: „Der Wiederholungskursus, den die gegenwärtige Philosophie in dieser Beziehung durchzumachen im Begriff ist, drängt sie vom transscendentalen Idealismus Kants zum subjektiven Idealismus Fichtes, von diesem weiter zum absoluten Idealismus Hegels. Dabei fordert aber auch der Idealismus Schellings als Durchgangsstufe und Vermittelungsglied zwischen Fichte und Hegel seine Berücksichtigung.“ Ähnlich wie Plotin in dem bei Diederichs erschienenen Buch „Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung“ feiert er Schelling als den Entdecker des Unbewussten, zugleich aber auch als denjenigen, der sich von der rationalistischen Illusion, das Wesen der Welt restlos im Denken

aufgehen zu lassen, in seiner letzten „positiven Philosophie“ losgerungen habe, um an ihre Stelle eine empiristische Metaphysik zu setzen.

In einer interessanten bei Diederichs unter Drews’ Leitung herausgegebenen Schrift „Der Monismus“ (I. Bd.), die eine Reihe philosophischer Aufsätze von verschiedenen Schriftstellern enthält, treten ähnliche Aspekte in den Vordergrund. Arthur Drews sucht in dem ersten Aufsatz „Die verschiedenen Arten des Monismus“ unter Ausscheidung der falschen Arten, die die Welteinheit entweder materialistisch in die Natur oder spiritualistisch in den Geist verlegen, den wahren Monismus in dem Natur und Geist umspannenden Unbewussten zu begründen. Es besteht zweifellos ein Unterschied zwischen diesen verschiedenen Arten, die Standpunkte Schellings zu erneuern: vor allem darin, dass Lipps das Absolute in einem Weltbewusstsein, die Richtung Hartmanns es im Unbewussten sucht. Allerdings hat man zu erwägen, dass das Weltbewusstsein keineswegs nach Analogie des begrenzten, eben zufolge seiner Begrenztheit bestehenden, persönlichen Bewusstseins zu denken ist, und dass Hartmanns Unbewusstes andererseits nicht Schopenhauers blindem Willen gleicht, sondern von vernünftigen Ideen erfüllt ist. Das Unbewusste ist ein negativer Begriff, mit dem man insoferne das Allbewusstsein charakterisieren kann, als dasselbe eine prinzipiell andere Bewusstseinsart ist, die nicht unter die Bedingungen des individuellen Bewusstseins gestellt werden darf. So lassen sich beide Standpunkte vielleicht metaphysisch zur Deckung bringen. Auf Schelling können sie beide zurückgehen, da in ihm keine eindeutige Entscheidung hierüber zu finden ist.

Die Motive, die über Kant hinaus zur Erneuerung Fichtes und Schellings geführt haben, führen auch zur Erneuerung Hegels. Der metaphysische und der monistische Trieb finden in seiner Lehre einen Rückhalt. Vor allem aber der rein logische Trieb. Während der Erkenntnisbegriff Kants noch immer ein anthropologischer bleibt, sofern er von der menschlichen Organisation bestimmt ist — man denke an den prinzipiellen Gegensatz zwischen dem diskursiven Denken des Menschen und der Hypothese eines intuitiven göttlichen Verstandes — befreit Hegel die Vernunft vollständig von jeder Beziehung auf ein anderes, lässt er sie ausschliesslich um ihre eigene Axe kreisen. Das begriffliche Denken hat seinen Schwerpunkt in sich selber, es ist nichts Relatives

mehr, weder in Bezug auf den Inhalt, der gedacht wird, noch in Bezug auf den denkenden Geist, sondern ein Absolutes, dessen Erzeugnisse ewige, autonome Wahrheiten sind. Diese Auffassung deckt sich aber vollkommen mit der heute zur Blüte gelangten reinen Logik. So sind neue Anknüpfungspunkte an Hegel gegeben; ob man bloss sein allgemeines Prinzip des logischen Purismus oder auch die Methode der Dialektik aufrecht halte. Ein äusseres Anzeichen dafür sind die beiden vor kurzem erschienenen Jubiläumsausgaben von Hegels „Phänomenologie", seinem ersten grundlegenden Werke. Neben der Ausgabe des holländischen Professor Bolland (bei A. H. Adriani, Leiden), deren im vorigen Jahresberichte bereits Erwähnung geschah, ist nunmehr auch bei Dürr in Leipzig eine von Georg Lasson, dem Sohn des bekannten Hegelianers Adolf Lasson, besorgte Ausgabe erschienen, die sich durch grosse Übersichtlichkeit auszeichnet. Lasson hat sie mit einer umfassenden Einleitung versehen. Hier stellt er den Werdegang Hegels dar, die Bildungseinflüsse seiner Jugend, seine Jugendarbeiten und ersten Veröffentlichungen. Sodann geht er zur „Phänomenologie" über, und bespricht ihre Stellung in der philosophischen Situation der Zeit. Die Entwickelung von Kant über Fichte zu Schelling und Hegel ist klar und übersichtlich vergegenwärtigt. „Bei Kant liegt dieser Punkt (die Einseitigkeit des Systems) vor in der Vorstellung des Dinges an sich. Diese Vorstellung hat Fichte beseitigt, der das Objekt als Produkt des Subjektes fasst. In Fichtes System wieder ist der Punkt des Anstosses die Abstraktion des inhaltleeren, der Vernunft entgegengesetzten Nichtich. Diesen Grundschaden heilt seinerseits Schelling, indem er die Identität von Ich und Nichtich statuiert. Dafür liegt der Mangel seiner Auffassung offen zutage in seiner Behauptung der Indifferenz des Absoluten; und diese Behauptung widerlegt zu haben, ist das Verdienst Hegels, durch das er der Entwickelung des Kantianismus die krönende Vollendung gebracht hat . . . Indem Hegel das Absolute als Subjekt begreift, das über die Objektivität hinübergeht, hat er diese Entgegensetzung gelöst und die Identität gefunden, die nicht Indifferenz, sondern die konkrete Einheit des Entgegengesetzten, „die Identität der Identität und der Nichtidentität" ist. Sodann behandelt Lasson Thema und Methodik der Phänomenologie. Den Abschluss der Einleitung bildet ein Abschnitt über den Inhalt und die Anlage des Werkes. Die Phänomenologie behandelt nach der einleuchten-

den Erläuterung Lassons den Geist im Zustand der Natürlichkeit, in der Fülle seiner tatsächlichen Beziehungen zur inneren und äusseren Realität. Ihre Aufgabe soll es dementsprechend nicht sein, das wahre Erkennen vom falschen und unvollkommenen zu sondern, vielmehr die innere Evolution darzustellen, vermöge deren das letztere kraft einer ihm immanenten logischen Notwendigkeit von selber zur Wahrheit fortschreitet. Die Phänomenologie ist weder reine Logik, da sie das Denken nicht in seiner abstrakten Isolierung fasst, noch empirische Psychologie, sofern sie sich nichtsdestoweniger mit dem Denken und nicht bloss mit dem Vorstellen abgiebt. Die höchsten Denkwerte müssen irgendwie in unmittelbarer Erfahrung auftreten. Sie in diesem Milieu aufzusuchen, hier ihre individualpsychologische und geschichtliche Entwickelung zu immer reineren und selbständigeren Geistesformen nachzuweisen, unternimmt die Phänomenologie. Dies ist ein Punkt, vielleicht der einzige, an dem sich Hegel und Fries berühren. Die logischen Ideen in der inneren Erscheinung zu entdecken, wird hier zum methodischen Leitmotiv beider Denker. Der absolute Gegensatz von Natur und Geist ist in der „Phänomenologie" überwunden: auch die Natur ist in ihrer Innerlichkeit ein Geistiges, auch der Geist hat seine natürliche Ausdrucksform.

Wir werden sehen, wie sehr sich Hegels phänomenologische Untersuchungen trotz ihrer dialektischen Einkleidung mit spezifisch modernen Bestrebungen berühren.

Der Glaube an eine souveräne Machtsphäre des reinen Geistes, die sich aber irgendwie auch nach der Seite der Erscheinungswelt hin Ausdruck schafft, dieser Glaube, der bereits in Fichte und Schelling wirkte, um in Hegel erst zu klarer Vollendung zu gelangen, ist durch den späteren Positivismus und Empirismus keineswegs verdrängt worden. Unter jenen Denkern, die ihn, wohl noch unmittelbar von den Identitätsphilosophen beeinflusst, vertreten, ist neben Dilthey vor Allem Eucken zu nennen. Eucken hat dieser Auffassung in zahlreichen Schriften Ausdruck gegeben, und sich bemüht, auch ausserhalb der Begriffsphilosophie in der Breite des Kulturlebens die Wirksamkeit rein geistiger Mächte nachzuweisen. Diese Mächte walten aber nicht jenseits von der Peripherie des sinnlichen Daseins als eine ihm fremde, feindselige Andersheit, sie treten vielmehr in Erscheinung, sie bewegen sich, mit dem spröden Stoffe der Erfahrung vermengt, im Innern des Kreises selber. Auch um die idealen Werte dem

menschlichen Intellekt und Gemüte zu erschliessen, muss man daher den Ausgang von der Phänomenalität des Gegebenen nehmen; man sieht, wie nahe sich diese Position mit der der Hegelschen Phänomenologie berührt. Auch darin steht Eucken Schelling und Hegel näher als die meisten Neufichteaner, dass er das Geistesleben, worunter er die Summe übersinnlicher Ideen und Ideale befasst, nicht allein als einen Inbegriff von Normen, sondern als metaphysische Realität ansieht. Dies kommt beinahe in allen Schriften Euckens zum Ausdruck, so vor Allem in der nunmehr in zweiter Auflage erschienenen „Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt" und in seinem neuesten Werk „Grundlinien einer neuen Lebensanschauung". Hier zeigt er, wie die meisten modernen Standpunkte an einer Einseitigkeit und Armut leiden, die sie nicht zur Höhe einer wahren Weltansicht gelangen lässt. Diese Einseitigkeit haftet der naturalistischen, der sozialistischen und der Lebensordnung des künstlerischen Subjektivismus an. Sie alle bleiben in einer Seite der äusseren oder inneren Erscheinung gefangen. Zum Ganzen der Welt, zu ihrer geistigen Innerlichkeit vermögen sie nicht einzudringen. Im Allgemeinen bestimmt Eucken den Begriff des Geistes ziemlich abstrakt wie Schelling und Hegel, obgleich er eine Fülle von Beziehungen zu den Problemen und Motiven des menschlichen Kulturlebens sucht.

Einer konkreten, an den Vorgängen des ökonomischen und sozialen Daseins orientierten Fassung dieses Begriffes begegnen wir in Simmels „Philosophie des Geldes", deren zweite Auflage 1907 erschienen ist.[1]) Simmel geht von einem scheinbar so materiellen und dennoch schwer fasslichen, vieldeutigen Phänomen wie dem des Geldes aus, um an ihm die Macht eines überpersönlichen Kulturfaktors zu demonstrieren. Die Schrift ist nichts weniger als eine nationalökonomische Untersuchung. Man könnte sie mit besserem Rechte ein Werk zur Grundlegung des objektiven Geistes nennen, den sie mit ausserordentlicher Feinheit an den Zusammenhängen zwischen den ökonomischen Bewegungen und den geheimnisvollsten Schwingungen der Menschenseele zu veranschaulichen weiss. Besonders in dem Kapitel „Der Stil des Lebens" tritt diese Tendenz hervor. Hier läuft die Darstellung vom Wesen der Geldwirtschaft in zwei diametral entgegengesetzte Richtungen aus: der äusseren Vereinheitlichung und Mechanisierung

[1]) Leipzig, Duncker & Homblot.

des Lebens entspricht insgeheim eine wachsende Möglichkeit seiner Verinnerlichung und Differenziertheit.

Ich habe ferner im vorigen Jahresberichte darauf hingewiesen, dass die Fülle der in Kant verschlossenen philosophischen Motive durch die Entwickelungslinie von Fichte zu Hegel keineswegs erschöpft wurde. Es ist, von Herbart und Schopenhauer abgesehen, insbesondere Fries, dessen Bedeutung hier ins Auge gefasst werden muss. Während die erstgenannten Denker darauf ausgehen, durch logische Konstruktion ein System absoluter Erkenntniswerte aufzustellen und von der Überzeugung beherrscht sind, dies liesse sich auf unfehlbarem, aprioristischem Wege bewerkstelligen, während sie mit einem Worte an der objektiven Beweisbarkeit der reinen Erkenntniswerte festhalten, giebt Fries aus inneren Gründen dies Verfahren preis und wendet sich, ohne die Reinheit und Objektivität der Erkenntnis psychologistisch antasten zu wollen, von dem objektiven Beweise zum subjektiven Nachweise derselben. Er lässt die transscendentale Logik in die Anthropologie münden. Im Rahmen einer rein historischen Betrachtung könnte er auch als komplementäre Ergänzung, nicht bloss als Gegensatz zu Fichte und Hegel figurieren. Unter dem Aspekt der Kritik aber spitzt sich die Verschiedenheit der Ausgangspunkte wohl zu einer unausweichlichen Alternative zu. Die Identitätsphilosophen stehen als Vertreter des Prinzips da, das Apriorische müsse auch a priori und daher logisch entdeckt und begründet werden. Fries verficht die gegenteilige Auffassung. Das Apriorische kann nicht wieder a priori, sondern bloss a posteriori, auf empirischem Wege, auf dem Wege der Anthropologie entdeckt werden. Er sucht demgemäss im empirischen Bewusstsein die Werte auf, die eine höhere als empirische Bedeutung besitzen. Diese Position hat einerseits Elsenhans, Privatdozent an der Universität Heidelberg, in seinem Buche „Fries und Kant“, dessen zweiter Band 1907 erschienen ist, zu klären gesucht: andererseits hat sie die von Leonard Nelson begründete neue Friesschule in Göttingen übernommen. Von der bei Vandenhoeck & Ruprecht erscheinenden Zeitschrift dieser Schule, den „Abhandlungen der Friesschen Schule“ sind 1907 die beiden ersten Hefte des zweiten Bandes herausgekommen, die unter anderem drei bemerkenswerte Aufsätze zur Verteidigung der neuen Methode enthalten. Eine Erwiderung Nelsons auf die Angriffe Paul Sterns in der „Philosophischen Wochenschrift“, die den Titel führt: „In-

halt und Gegenstand, Grund und Begründung". Zwei Erwiderungen auf Ernst Cassirers Angriffe in dem Artikel „Der kritische Idealismus und die Philosophie des gesunden Menschenverstandes" der von Cohen und Natorp herausgegebenen „Philosophischen Arbeiten": die eine „Kritik und System in Mathematik und Philosophie" von Hessenberg, die andere „Anthropologische Vernunftskritik" von Grelling. Cassirer hatte der neuen Friesschule zum Vorwurf gemacht, dass sie die schottische Lehre vom commonsense erneuere. Damit ist der gegen diese Richtung häufig erhobene Vorwurf des Psychologismus verwandt. Er gründet sich darauf, dass Nelson im Sinne der Friesschen Philosophie die Kritik der reinen Vernunft als Anthropologie betrachtet. Nelson begegnet ihm durch die Unterscheidung von Grund und Begründung, Inhalt und Gegenstand. Die Kritik der reinen Vernunft steht zu dem in den synthetischen Grundsätzen sich entfaltenden System der reinen Vernunft nicht im Verhältnis von Grund und Folge. Stünde sie zu ihm in diesem Verhältnis, dann allerdings könnte sie nicht empirische Psychologie sein, ohne zu gleicher Zeit auch das System der synthetischen Grundsätze auf empirisches Niveau herunterzusetzen. Sie müsste vielmehr selber apriorisch, rational sein, wie denn auch zumeist behauptet wird. Diese Auffassung beherrscht der Irrtum, die Kritik habe die Grundsätze zu beweisen, während sie dieselben in Wahrheit bloss nachweisen kann. „Transscendental nannte Kant die Untersuchung des Grundes der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori. Der Gegenstand der transscendentalen Untersuchung, die den Inhalt der Kritik bilden, sind also Erkenntnisse a priori. Erkenntnisse aber erkennen wir überhaupt nur durch innere Erfahrung. Die transscendentale Erkenntnis der Kritik ist also offenbar Erkenntnis aus innerer Erfahrung." Der Gegenstand der transscendentalen Kritik ist Erkenntnis a priori, aber der Inhalt ist empirische Psychologie. „Wer nun nicht hinreichend genau Gegenstand und Inhalt der transscendentalen Kritik unterscheidet, wer die transscendentale Erkenntnis, den Inhalt der Kritik, mit ihrem Gegenstande, der philosophischen Erkenntnis verwechselt, der wird leicht die Ungleichartigkeit beider übersehen, der wird leicht die psychologische Natur der ersteren verkennen und sie selbst für philosophisch, also für eine Art der Erkenntnis a priori, halten." Ebenso hat man Grund und Begründung auseinanderzuhalten. „Die Kritik giebt also in der Deduktion zwar die Begründung der meta-

physischen Grundurteile; aber durch diese Deduktion wird der Grund der metaphysischen Grundurteile nicht gegeben, sondern bloss aufgewiesen. Dieser Grund liegt nicht selbst in der Kritik; er gehört nicht zum Inhalt, sondern zum Gegenstand der Kritik." Der Grund der metaphysischen Grundurteile ist nicht in der Deduktion, er ist ursprünglich in der unmittelbaren Erkenntnis der reinen Vernunft gegeben. Die psychologische Nachweisung des Ursprungs eines metaphysischen Satzes wird zu seiner Begründung durch die Beziehung auf das Faktum des Selbstvertrauens der Vernunft. Der Grundsatz des Selbstvertrauens der Vernunft verdient allein den Namen eines kritischen Prinzips, sofern darunter ein Satz verstanden wird, der ohne selbst metaphysisch zu sein, ein Kriterium der Legitimität metaphysischer Sätze an die Hand gibt." Was dieser Einsicht im Wege steht, ist das dogmatische Vorurteil, alle unmittelbare Erkenntnis müsse Anschauung sein. Die unmittelbare Erkenntnis der Vernunft ist nicht anschaulich, denn sie wird nicht wie die Anschauung unmittelbar bewusst. Wenn man der Vernunfterkenntnis deswegen die Unmittelbarkeit abspricht, so ist das eine ungerechtfertigte Verwechselung des Ursprungs der Erkenntnis mit dem genetischen Problem der zeitlichen Ausbildung des Bewusstseins. Die unmittelbare Vernunfterkenntnis ist weder anschaulich noch auch logisch. Es ist jene höhere Erkenntnis, nach der alle grossen Denker instinktiv gestrebt haben, ohne sie klar fassen zu können. Diese Thesen Nelsons, insbesondere der prinzipielle Verzicht auf eine logische Deduktion der Kategorien haben im Lager des Neukantianismus viel Widerspruch entfesselt und zu heftigen Kontroversen geführt, deren Fruchtbarkeit durch den zum Teil persönlichen Ton der wechselseitigen Polemik und durch den Umstand, dass über die strittigen Begriffe zu wenig Klarheit verbreitet wurde, entschieden beeinträchtigt worden ist. Die agressive Haltung der neuen Friesschule hat leider von Anbeginn zu einer unnötigen Verstärkung der Gegensätze beigetragen. Was ihren philosophischen Standpunkt angeht, so glaube ich, dass Nelson mit seiner Opposition gegen die logische Beweisbarkeit der Kategorien und Grundsätze im Rechte ist. Diese repräsentieren uns eine höchste Instanz, über die hinaus es kein regressives Beweisverfahren mehr giebt. Aus der formalen Logik können die synthetischen Grundsätze nicht bewiesen werden, weil beider Gebiete heterogen sind und die Welt ohne letztere zwar nicht erkennbar,

immer aber noch denkbar bliebe. Aus dem Prinzip der Möglichkeit der Erfahrung hat sie Kant zu deduzieren geglaubt und dieser Weg wurde denn auch von den Neueren betreten. Allein er ist ebenso wenig gangbar. Versteht man nämlich unter Erfahrung dasselbe wie Wahrnehmung, dann haben die reinen Grundsätze mit ihr nichts zu schaffen, da sie ja über die Wahrnehmung hinaus zur Erkenntnis führen, mithin dort anfangen, wo alle Wahrnehmung und Wahrnehmbarkeit zu Ende geht. Versteht man unter Erfahrung Erkenntnis im Gegensatz zur Wahrnehmung, dann ist es kein Beweis, sondern eine Tautologie, wenn man aus ihrer Möglichkeit die synthetischen Grundsätze zu deduzieren sucht. Denn Erfahrung ist dann selbst nichts anderes als der Inbegriff der synthetischen Grundsätze und man sinkt in den alten Dogmatismus zurück, wenn man die Wirklichkeit eines Dinges aus seiner eigenen Möglichkeit beweisen will. Dass man die Succession auf ihr Ideal, die Kausalität, dass man die Gegenständlichkeit auf ihr Ideal, die Substanz, bezieht, ist ein letztes Vernunftfaktum, das Berechtigung und Gewähr in sich selber trägt. Man kann es bloss nachweisen, nicht beweisen. Und insofern ist die anthropologische Wendung vom Objekt zum Subjekt berechtigt. Es bleibt immerhin fraglich, ob Bezeichnungen wie empirische Psychologie, Anthropologie, gegen die auch Fries etwas misstrauisch war, dem Sachverhalt besonders entsprechen. Dadurch wird der Schein erweckt, Vernunft sei ein spezifisch menschliches Vermögen und ihre Erkenntnisse umschlössen kein Reich der Wahrheit an sich, sondern einen Besitz unserer Gattung, womit der Nivellierung zur Theorie des gesunden Menschenverstandes der Boden bereitet wird. Glücklicher scheint mir Husserls Begriff der Phänomenologie gewählt.

In dem zweiten Bande seines Buches „Fries und Kant" geht Elsenhans über Fries hinaus und behandelt im Anschluss an seine Philosophie drei umfassende Gruppen von Problemen: die Voraussetzungen der Erkenntnistheorie; die Methode der Erkenntnistheorie; das Problem der Grenzen des Erkennens. Die Darstellung lehnt sich wohl an Fries an, verfährt aber im Einzelnen selbständig.

Die Beziehung der Friesschen Lehre zu Husserls reiner Logik und Phänomenologie ist offenkundig. Die Reinheit und Idealität der logischen Werte soll nicht angetastet werden, aber wir gelangen gleichwohl zu ihrer Erfassung auf empirischem Wege.

Hier begrenzt sich die Psychologie deutlich gegen den Psychologismus, der die logischen Werte durch die innere Erfahrung nicht allein nachweisen, sondern auch beweisen will. Der reine Logiker, der seinen Standpunkt allseitig befestigt, kommt konsequenter Weise zur Psychologie oder Phänomenologie, denn er hat zu zeigen, wie sich die idealen Werte psychisch realisieren und eben in dieser Realisierung von den variablen, ausschliesslich empirischen Phänomenen unterscheiden. Andererseits muss auch der Psychologe, der das Gebiet des Bewusstsein nach allen Dimensionen durchmisst, innerhalb desselben Beziehungen entdecken, die über den unmittelbaren psychischen Bestand hinausweisen, die mehr bedeuten, als sie ihrer sinnlichen Erscheinungsform nach sind: so die logischen und transscendentalen Sätze. Sie unterscheiden sich von empirischen Gefühlen und Vorstellungen dadurch, dass ihre Bedeutung sich nicht in ihrem Entstehen und Vergehen erschöpft, sondern auf ein überpersönliches, zeitloses Prinzip der idealen Einheit gerichtet ist, auf einen idealen Gegenstand, der im Inhalt der Vorstellung eigentlich bloss ein Symbol und eine Stellvertretung gewinnt. So gelangt der Psychologe, der von der Voraussetzung ausgeht, es lasse sich alles als seelisches Phänomen nachweisen, zu einer eigenartigen Gruppe von Phänomenen, den logischen, ethischen und ästhetischen Werten. Auch diesen Weg haben mehrere Denker zurückgelegt, und zwar, was recht bezeichnend, zumeist Denker, die von der extrem psychologistischen Richtung Brentanos ausgegangen waren: vor allem Husserl, dann Meinong und Stumpf. Eben durch eine konsequente, allen Details und Kombinationen gerecht werdende Fortbildung der Psychologie gelangten diese Philosophen zur Überwindung des Psychologismus. Sehr deutlich ist die berührte Wandlung bei Meinong zu beobachten, der seit seinen Studien zur Relationstheorie immer ausgesprochener nach der Seite der strengen Logik gravitiert. Bereits in seiner Schrift „Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie" war der entscheidende Schritt über den Psychologismus hinaus geschehen, in seinem 1908 erschienenen Buche „Über die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften" (Leipzig, Voigtländer) ist die Position noch klarer geworden. Der Begriff der Gegenstandstheorie wird durch eine zweifache Unterscheidung bestimmt: die von Wirklichkeitswissen und daseinsfreiem Wissen, die von rationalem und Erfahrungswissen. Für die Gegenstandstheorie sind Daseinsfreiheit und

rationale Erkenntnis, somit Erfahrungsfreiheit konstitutiv. Für sie kommt es einerseits nicht in Erwägung, ob ihr Objekt existiert, andererseits ist für sie nicht die Wahrnehmung Erkenntnisquelle, vielmehr die Evidenz, die Einsicht. Ein glänzendes Beispiel ist die Mathematik. Meinongs Bemühungen um Grundlegung einer allgemeinen Gegenstandstheorie haben auch ausserhalb der strengeren Erkenntnistheorie Anspruch auf gründliche Berücksichtigung.

Stumpf, von dem bereits gesprochen worden, ist durch diese Auseinanderhaltung der empirischen und idealen Werte wohl zur strengen Scheidung der Erscheinungen von den Funktionen geführt worden, die er in seiner Schrift „Erscheinungen und psychische Funktionen" begründet. Auch in einer anderen interessanten Abhandlung „Zur Einteilung der Wissenschaften" trägt Stumpf diesem Verhältnis Rechnung. Er versucht hier in eindringender, gediegener Analyse die alte Einteilung des Erkenntnisstoffes in Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften mit der neuen von Rickert und Windelband durchgeführten zu verbinden, wonach der generalisierenden Betrachtung die historische, individualisierende gegenübersteht, beide aber in Natur und Geist zur Anwendung kommen können. Daneben bestehen noch folgende Gebiete: die Phänomenologie, der die Beschreibung der in unmittelbare Erscheinung tretenden Inhalte und Formen zukommt, die Eidologie, das Studium der inneren logischen Struktur des Denkaktes, die allgemeine Verhältnislehre, die die abstraktesten Relationen untersucht, die Metaphysik, die Lehre von den gemeinschaftlichen Gesetzen und dem einheitlichen Zusammenhang sämtlicher Gegenstände. Eine eigene Stellung nimmt die Mathematik ein, deren Gegenstand ein absolut homogener ist. Eine andere Unterscheidung ist die der theoretischen und praktischen Wissenschaften. Schliesslich giebt Stumpf auch hier eine Definition der Philosophie, die sich mit den Grundzügen seiner Rektoratsrede deckt.

* * *

Dies ist die Richtung, die Philosophie, Erkenntnislehre und Metaphysik im vergangenen Jahre nahmen. Wenn auch der Weg vorgezeichnet war, die Forschung ist zweifellos um neue Motive bereichert worden. Wieder sehen wir, wie sich Kant im Mittelpunkt des philosophischen Denkens behauptet. Die Abgrenzung der transscendentalen von der metaphysischen und psychologischen Forschung, des idealen Wertes von der empirischen Realität, des

Sollens vom Sein, vom transscendenten und immanenten, ist nach wie vor Grundsatz geblieben. Weniger nach aussen erscheint gegenwärtig der transscendentale Besitzstand bedroht — wenngleich die stets sich erneuernden Angriffe von Seiten des Empirismus und seiner Spielarten stets neue Mittel der Verteidigung und Abwehr notwendig machen — als nach innen, wo der Widerstreit zwischen logischer und psychologischer, phänomenologischer Grundlegung zur grossen Entscheidung drängt.

Während die Erkenntnislehre demnach immer noch an Kant selber orientiert ist, sehen wir die Metaphysik in der Richtung auf Fichte, Schelling, Hegel über ihn hinausstreben. Die Auffassung des Absoluten als eines Grenzbegriffes genügt vielen Denkern nicht mehr, sie wollen sich seiner in konkreter Nähe bemächtigen. Und so taucht wieder die Lehre vom Weltgeiste auf, der aus seiner Unendlichkeit in die Sphäre der endlichen Erscheinung tritt, zu der auch unsere empirische Individualität gehört, freilich nicht, um in ihr unterzugehen, vielmehr um sie mit seinem ewigen Gehalt zu erfüllen und zu verklären.

Es sprechen auch ausserhalb des Kreises der exakten Forschung viele Anzeichen dafür, dass die Philosophie wieder eine souveräne Machtstellung im Kulturleben Deutschlands einzunehmen beginnt. Die Sehnsucht nach einer neuen Weltanschauung durchdringt die Massen und versetzt die Gemüter in einen eigentümlichen Zustand der Gährung. Weder die Tradition noch die Enge des praktischen Wirkens vermag die moderne Gesellschaft auf die Dauer in das alte Gleichgewicht zu setzen. Das Bedürfnis nach einem einheitlichen Zusammenschlusse aller Kenntnisse und Erkenntnisse, nach einem überragenden Standpunkte, von dem aus sie gewertet werden können, tritt an die Stelle des Interesses für die kleinen Tatsächlichkeiten, für die endlosen Details der Forschung, die die positivistische Weltauffassung zum Inbegriffe aller Weisheit verklärt hatte. Der Positivismus ist durch sein Gegenteil verdrängt worden. Er verkleinert das Universum zu einem Haufen von Einzelerfahrungen. Ihm wirkt die Stimmung entgegen, die heute zur Herrschaft gelangt ist: jeder noch so begrenzte Ausschnitt des theoretischen und praktischen Seins, jede Situation des Geistes und der Seele soll in eine kosmische Perspektive gerückt werden. Wir finden hier die Tendenz der einzelnen Forscher, ihr Gebiet als ein Stück Philosophie zu behandeln, gleichsam über eine grössere Fläche verbreitert wieder. Im

Stillen wirkt hier wohl das Verlangen nach einem grossen inneren Zusammenhang aller Dinge und Personen, nach einem Mittelpunkt des Weltalls. Ein Verlangen, von dem der Drang nach einem äusseren Zusammenschluss, der sich in dem Übergewicht sozialer Probleme bekundet, bloss ein matter Reflex ist.

Naturgemäss sind die Wege sehr verschieden, auf denen die einzelnen Gruppen zu diesem Ziele zu gelangen trachten. Wo ästhetische Motive vorwiegen, da muss der Weg ein anderer sein, als dort, wo wissenschaftliche Interessen massgebend sind. Wieder anders, wo religiöse Aspekte im Vordergrund stehen. Der Einfluss der Naturforschung, durch die wachsende Bedeutung der Technik gefördert, hat über den Darwinismus zu Haeckels hylozoistischer Weltansicht geführt und den erstaunlichen Erfolg des Monistenbundes vorbereitet. Diese Bewegung war freilich von dem alten Vorurteil beherrscht, es sei möglich, von einer Seite, von der blossen Naturforschung her, zum Ganzen der Welt vorzudringen. Mit der Überwindung dieses Vorurteils haben auch seine Konsequenzen an Macht eingebüsst, und so treten dem materialistischen Überschwang mehr und mehr spiritualistische und idealistische Gedankengänge entgegen, die aus künstlerischen und religiösen Stimmungen hervorgehen. Dieser Sphäre gehören Künstler und Denker wie Nietzsche, Tolstoi, Maeterlinck an. Hier wurzelt die Neuromantik, die ausserhalb der exakten Philosophie noch grössere Bedeutung gewonnen. Hier hat das Religionsproblem eine Renaissance erlebt, die sich teils in philosophischer Vertiefung, teils in mystischen und theosophischen Gedankengängen kundgiebt.

Einen Beweis für das wachsende Interesse liefert neben den zahlreichen Neuauflagen der philosophischen Klassiker auch das Erscheinen enzyklopädischer Sammelwerke und Chrestomatsien, unter denen besonders Frischeisen-Köhlers „Moderne Philosophie" Beachtung verdient.[1]) Frischeisen-Köhler hat in origineller Art den Stoff so angeordnet, dass die einzelnen Problemgruppen „Probleme der Erkenntnistheorie und Logik", „Probleme der Naturphilosophie", „Probleme der Geistesphilosophie", „Probleme der Ästhetik", „Probleme der praktischen Philosophie" durch Auszüge aus den Werken hervorragender Denker vertreten er-

[1]) „Ein Lesebuch zur Einführung in ihre Standpunkte und Probleme", Enke, Stuttgart 1907. Der Herausgeber ist Privatdozent an der Berliner Universität.

scheinen. Wir begegnen Namen wie Dühring, Mach, Natorp, Windelband, Sigwart, Ebbinghaus, Stumpf, Ostwald, Wundt, Münsterberg, Dilthey, Nietzsche, Troeltsch, Zola, Fiedler, Jonas Cohn, Lange, Lipps, Paulsen, James, Rein, Lehmann. In seiner lesenswerten Einleitung versucht Frischeisen-Köhler den Nachweis, dass die Philosophie trotz der persönlichen Divergenzen, die hier mächtiger sind, als in irgend einem anderen Erkenntnisgebiet, eine innere Einheit und demgemäss auch eine historische Entwickelung besitzt.

Die stärkste Anziehungskraft übt immer noch Nietzsches Persönlichkeit und Weltanschauung. Sein Verhältnis zur Gegenwart hat Vaihingers „Nietzsche als Philosoph", sein Verhältnis zu Kant und Schopenhauer, zur rationalistischen Vergangenheit Simmels „Schopenhauer und Nietzsche" aufgehellt. Dass Nietzsche kein Nihilist, kein Immoralist im gewöhnlichen Sinne des Wortes war, sondern neue moralische Werte schaffen wollte, eine Auffassung, die ich auch in meiner Schrift „Nietzsches Lehre in ihren Grundbegriffen" vertrat, daran ist wohl kein Zweifel mehr. Über das Verhältnis Nietzsches zu Wagner unterrichtet eine mehr in die Breite als in die Tiefe gehende Schrift „Friedrich Nietzsche und Richard Wagner" von Bélart.[1]

Jene unverkennbare Nüance des Individualismus, die Nietzsche von Kant und Wagner scheidet, scheint ihn mit Max Stirner zu verbinden. Dieser Ansicht nähert sich auch Messer in seiner interessanten Monographie „Max Stirner",[2] in der er die Grösse Stirners darin sieht, dass derselbe als erster den illusorischen Charakter unpersönlicher Ideale gelehrt habe und nichts als Wert anerkenne, was sich nicht als persönlicher Wert zu legitimieren vermöge. Mit Recht betont Messer, dadurch könne der wahre Idealismus nicht beeinträchtigt, sondern bloss gefördert werden. Messer führt den anscheinend immoralistischen Charakter Stirners auf sein Bestreben zurück, dem abstrakten Moraldogma der Vergangenheit keinen Widerstand entgegenzustellen. Überhaupt bedeutet ihm Stirner einen ungeheuren Vorstoss gegen das Unternehmen Hegels, die individuelle Realität in ein Gewebe von Abstraktionen aufzulösen. So wenig man diese Bedeutung Stirners, der im übrigen ein weniger reicher als energischer Denker war,

[1]) Berlin 1907, Wunder.

[2]) „Die Literatur", herausg. von Georg Brandes, Verlag von Bard & Marquardt, Berlin, Bd. 24.

anfechten darf, man hat guten Grund, in seiner Vergleichung mit Nietzsche Vorsicht walten zu lassen. Der Individualismus ist Stirners, nicht aber Nietzsches letzter Ausdruck. Nietzsches Weltanschauung ist überhaupt nicht egozentrisch. Er findet das Ich und die Welt eingesponnen in den grossen Zusammenhang eines Schauspiels, das der Mensch vom Innersten heraus gestalten und erleben soll, ohne sich an eine wie immer geartete singuläre Realität zu klammern, und wäre es auch die Realität der eigenen Person, da dadurch der Reichtum des Seins verkürzt würde. Er soll die Welt mit all ihren Widersprüchen hinnehmen, ohne eine dogmatische Überwindung derselben zu versuchen. Es ist in dieser schwerlosen Betrachtungsart etwas enthalten, das an die „romantische Ironie" erinnert, wenn es damit auch keineswegs identisch ist. So ist es zu erklären, dass Nietzsches tiefste Wirkung trotz seiner äusseren Gegnerschaft gegen jedwede Mystik und dem scheinbar naturalistischen Charakter seiner Lehre sich mit neuromantischen Motiven berührt. Denn es ist das Wesen der in Novalis und Schelling gipfelnden romantischen Weltanschauung, nicht in der einzelnen Individualität, sondern in einem höheren universalen Prinzip den Mittelpunkt der Realität zu erblicken. Es ist bezeichnend, dass ein geistvoller Denker, Graf Hermann Keyserling, der bereits in seinem fesselnden Erstlingswerke „Das Gefüge der Welt" nahe Beziehungen zur Neuromantik verrät, in seiner vor Kurzem erschienenen Schrift „Unsterblichkeit"[1]) gegen Stirners Individualismus Einspruch erhebt. Was am Menschen unsterblich sei, worauf sich sein innerstes Wollen, sogar sein Erhaltungstrieb richte, das sei nicht seine Person, sondern ein Überpersönliches, ein ideales, kosmisches Sein. Keyserling will diese These in interessanten, aber keineswegs überzeugenden Ausführungen psychologisch und erkenntnistheoretisch beweisen. Er bestimmt den Begriff der Person zu eng, da er in ihm eigentlich gar keine Synthese findet, sondern ihn als den Ausdruck eines gleichsam peripherischen psychischen Verhaltens betrachtet. Damit ist Keyserling freilich im Rechte, dass er einen Standpunkt sucht, von dem aus das Individuum selber als ein Teil des Kosmos gefasst und gewertet werden kann.

Hingegen ist Ernst Horneffer im Irrtum, wenn er in seiner Schrift „Wege zum Leben" den strengen Anschluss an Nietzsche

---

[1]) Lehmann, München 1907.

zu wahren glaubt.[1]) Denn seine Wertung ist eine extrem individualistische und nähert sich derjenigen Stirners. Nicht die Hingabe an ein Allgemeines wie es Gott oder das Universum ist, sondern die unaufhörliche Gestaltung, Besonderung und Individuation soll der Zweck des menschlichen Daseins sein. Horneffers Buch ist im Übrigen durch seinen schroff antichristlichen Standpunkt interessant: das Ideal einer göttlichen Vollkommenheit erscheint ihm als ein absolutes Hindernis für die menschliche Schöpferkraft und Schaffensfreudigkeit.

Weit näher steht Saitschik der Neuromantik, wenn er in einem feinfühligen Buch „Quid est veritas“,[2]) das die Form des Dialogs wählt, eine harmonische Verbindung individualistischer und universalistischer Tendenzen anstrebt, den positivistischen Wahn bekämpfend, es könne durch einen Komplex von Naturgesetzen der Sinn der Welt erschöpft werden. Der Idealist Theophil verteidigt dem Naturforscher gegenüber das Recht seiner Weltanschauung, die ein einheitlicher geistiger Organismus ist und keine blosse Summe verallgemeinernder Erfahrungen. So soll das Verhältnis des Menschen zur Natur in eine ideale Sphäre gehoben, so der ewige Gehalt der Religion bewahrt werden.

Die Neuromantik ist noch immer in Blüte. Die Künste stehen zum Teile unter ihrem Bann, insbesondere die Musik, die durch Richard Wagner, den letzten und vielleicht grössten Romantiker, in diese Richtung gelenkt worden. Aber auch die philosophische Weltanschauung sahen wir immer von Neuem sich in den Spuren verlieren, die zur „mondbeglänzten Zaubernacht“ Schellings und Novalis führen. So erwacht auch das historische Interesse für die Schöpfungen jener Zeit und der mit ihr verwandten Kulturen. Es steht im Zusammenhang damit, wenn die Philosophie Herders gerade im vergangenen Jahr mehrfach Behandlung fand; „Herder und Kants Ästhetik“ nennt sich ein instruktives Buch von Jacoby,[3]) und das Ganze der Herderschen Weltauffassung stellt Carl Siegel, Privatdozent an der Wiener Universität, in dem klaren und übersichtlichen Buch „Herder als Philosoph“[4]) dar. Beide betrachten Herder als Vorläufer des Nachkantischen Idealismus und Siegel feiert ihn sogar als den

[1]) Klinkhardt, Leipzig 1907.

[2]) Ernst Hofmann & Co., Berlin 1907.

[3]) Dürr, Leipzig 1907.

[4]) Cotta, Stuttgart 1907.

Denker, der die fruchtbaren Keime der Schellingschen Naturphilosophie gesäet habe. Herders Zusammenhang mit der Romantik ist übrigens zu offenkundig, um verkannt zu werden. In Siegels Darstellung ist vor Allem die Kennzeichnung des Herderschen Monismus gegenüber der dualistischen Weltansicht Kants, sowie die lichtvolle Charakteristik seines Verhältnisses zum Evolutionismus bemerkenswert. Herder war kein eigentlicher Evolutionist, noch kann er mit Darwin in eine Linie gesetzt werden. Seine Naturanschauung trägt deutliche Züge des Platonischen Idealismus, der auch bei Schelling und Goethe durch den evolutionistischen Aspekt bloss zum Scheine verhüllt ist.

Im Mittelpunkte der Neuromantik steht der Jenenser Verlag Eugen Diederichs, dessen hervorragende Verdienste um die Kultur deutschen Geistes ich bereits im vorigen Jahre eingehend besprach. Von seinen neueren Publikationen hebe ich die von Minor besorgte Ausgabe der Werke des Novalis hervor. Ihre vier Bände enthalten: Gedichte, Tagebücher, Fragmente, die beiden Romane „Die Lehrlinge zu Sais“ und „Heinrich von Ofterdingen“. Die Tagebücher und die Fragmente enthalten philosophische Entwürfe, die, ohne zur Einheit eines Systems verbunden zu sein, voll tiefer und grossartiger Gedankengänge sind. Ferner nenne ich Wilhelm von Humboldts „Universalität“, ausgewählt und eingeleitet von Johannes Schubert, sowie den schönen Almanach „Jena und Weimar“, der eine Reihe interessanter, vornehmlich um Schiller und Goethe gruppierter Aufsätze alter und neuer Autoren enthält.

Die ästhetischen, philosophischen und religiösen Ideen der Neuromantik nimmt Ferdinand Jakob Schmidt in seinen interessanten Studien „Zur Wiedergeburt des Idealismus“ auf.[1]) Bereits in seinem früheren Werk „Grundzüge der konstitutiven Erfahrungsphilosophie“ nahm Schmidt, an Kant anknüpfend und über ihn hinausgehend, eine Stellung zwischen Kritizismus und Hegelschem Panlogismus ein. In seinem neuen Buche hat sich dieser Standpunkt noch mehr nach der identitätsphilosophischen Seite verschoben und verfestigt. Er behandelt hier in einer Reihe durch die gemeinsame Ideenperspektive unter einander verknüpfter Aufsätze das Wesen der modernen Kultur, die er vor ihrer Verflachung durch Positivismus, Empirismus und Psychologismus retten will, indem er ihr wieder das universalistische Ziel des un-

---

[1]) Verlag der Dürrschen Buchhandlung.

endlichen Geistes entgegenhält. Der Standpunkt, den das einzelne Individuum in seiner Isolation einnimmt, ist kein solcher, von dem aus das Weltall logisch und ethisch gemeistert werden kann. Vielmehr verhält es sich umgekehrt: bloss vom Weltgeiste her kann auch das Einzelindividuum begriffen werden.

Für das Wiedererwachen des religiösen Gefühls legt insbesondere die neue Zeitschrift „Religion und Geisteskultur“ [1]) Zeugnis ab, die unter anderem inhaltsreiche Beiträge von Eucken, Achelis, Höffding enthält. Ohne dogmatisch zu werden, bezeichnet diese Zeitschrift gleichwohl die Opposition gegen einen extremen Rationalismus, der sich auch in den Tiefen der Religion festzusetzen strebt. Immer klarer ringt sich die Überzeugung durch, dass Erkenntnis und Glaube zwei Sphären sind, die einander in keinem Punkte stören dürfen, da sie zwei grundverschiedene Seiten des Universums umfassen. Diese Überzeugung gewinnt auch in den drei Vorlesungen Ausdruck, die Eucken unter dem Titel „Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart“ zusammenfasst. Die Religion ist hier als eine Art gedacht, in der sich das Geistesleben dem menschlichen Individuum und der Natur mitteilt. Das Geistesleben, nach dessen Entdeckung und Erkenntnis Euckens meiste Bücher, so vor Allem sein unlängst erschienenes Werk „Grundlinien einer neuen Lebensanschauung“ streben, ist der Inbegriff der ewigen Werte, die Eucken wie Schelling und Hegel als eine metaphysische Realität betrachtet. Natur und Geist sollen aber nicht in unversöhnlicher Entzweiung verharren, sondern der Geist soll sich der Natur bemächtigen, um sie in allen Wesenstiefen zu erfüllen. Hier übernimmt Eucken das Erbe der Identitätsphilosophie, das Erbe Schellings und Hegels, die in der Einheit von Natur und Geist das Ziel alles philosophischen und kulturellen Schaffens erblickt hatten. So schliessen sich auch hier die verschiedenen Strömungen der gegenwärtigen Philosophie zusammen: jene ideale Welt der Werte, auf die der Neukantianismus gerichtet ist, und der wir auch die Schule von Fries und Brentano zustreben sehen, erfährt in der um Fichte, Schelling, Hegel, Novalis gruppierten Neuromantik und in der modernen Religionsphilosophie bloss die Steigerung zu einer metaphysischen Realität.

* * *

[1]) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

Damit sind auch die Wege für die Zukunft vorgezeichnet. Der Anschluss an Kant bedeutet zunächst einen Vorstoss gegen den Empirismus, Evolutionismus, Psychologismus und Relativismus, die sich in der Forschung festgesetzt hatten. Es giebt zeitlose, ewige Werte der Erkenntnis, der Kunst, der Religion, der Ethik. Aber die Entwickelung geht weiter: während Kant sich noch haltlos zwischen Transscendenz und Immanenz bewegt, ist es die Tendenz der neuesten Philosophie — das ist vor Allem der Sinn der Neuromantik —, jene Ewigkeitswerte irgendwie auf eine metaphysische Realität zu beziehen. Aber auch hier bewahrt uns der kritische Geist vor dogmatischer Einseitigkeit: ich habe gezeigt, dass es mehr und mehr das Streben der verschiedensten Denker wird, das Wesen der Welt als eine Fülle zu betrachten, die bloss im beschränkten menschlichen Geiste Widersprüche und Antinomien zeigt. So wird auch der einseitige Logismus überwunden. Logik, Moral, Kunst und Religion geniessen in ihrer Sphäre volle Souveränität und können nicht durch psychologistische und empiristische Versuche zu etwas bloss Relativem, Vergänglichem verflacht werden. Aber diese ihre Sphäre ist eben nicht das Ganze, sondern bloss ein Teil der unerschöpflichen Wirklichkeit.

Die Frage als Prinzip des Erkennens und die „Einleitung" der Kritik der reinen Vernunft.

Von August Stadler.

Die Frage wird in der Logik, soviel mir bekannt ist, nicht als eine fundamentale Funktion ausgezeichnet. Wohl liegt sie als stillschweigende Voraussetzung überall zugrunde; dass sie jedoch nicht als Grundbedingung der Erfahrung eingeführt wird, ist ein Zeichen der Verkennung ihres transscendentalen Charakters. Und doch würde durch die Einsetzung dieser Funktion in ihre Rechte das Verständnis des kritischen Idealismus nicht unwesentlich erleichtert, insofern an ihr die Unterscheidung des transscendentalen vom physiologischen A priori besonders eindringlich sich vollziehen lässt. Wie sehr aber durch die Verwechslung dieser beiden Rechtstitel der Idealismus bedroht und verdunkelt wird, darauf hat Hermann Cohen neuerdings wieder nachdrücklich hingewiesen (Kommentar zu I. Kants Krit. d. r. Vern., Leipzig 1907).

Über die logische Stellung und Leistung der Frage können wir uns auf Grund der ersten Sätze der Kritik der reinen Vernunft in einfacher Weise Klarheit verschaffen, da ja schon die Einleitung das empirische Missverständnis behandelt und erledigt. Ihre Auslegung ist aber bekanntlich nicht unbestritten (vgl. H. Vaihinger, Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, I p. 158 ff.); daher lassen sich Bemerkungen, die den Standpunkt erläutern, immer noch nicht umgehen; doch werden sie kurz sein.

„Dass alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfange, daran ist gar kein Zweifel." Der Stil dieses ersten Satzes lässt die Emotion erkennen, die Kant von vornherein zu solcher Abwehr treibt. Man pflegt doch wissenschaftliche Werke nicht mit „Dass" zu beginnen. Cohen hat (a. a. O.) diesen stilistisch merkwürdigen Anfang als monologisch bezeichnet; mir erscheint der Satz mehr wie ein Stück Zwiegespräch; es ist, als hätte eben jemand, der von dem angekündigten Werke etwas verlauten hörte,

zu Kant die Äusserung getan: „Höchstzuverehrender Herr Professor! bei allem Respekt vor dero tiefsinnigen Untersuchungen muss ich gestehen, dass mir eine Erkenntnis, die nicht von der Erfahrung ausgeht, ein unmöglicher Gedanke ist.“ Worauf Kant fast unwillig: „Dass etc.“ Dieses störende Bedenken sollte ihm ein für allemal erledigt sein, und kein Leser wird bestreiten, dass die auffällige Form ihre Wirkung tut.

„denn wodurch sollte das Erkenntnisvermögen sonst zur Ausübung geweckt werden, geschähe es nicht durch Gegenstände, die unsere Sinne rühren . . .“ Wenn auch in erster Linie ein Intellekt vorhanden sein muss, damit Erkenntnis zustande komme, so ist doch den Sensualisten ohne weiteres zuzugeben, dass er zur Funktion erweckt werden muss und dass dieser Weckruf in nichts anderem bestehen kann, als dass die Sinne durch Reize gerührt werden.

„und teils von selbst Vorstellungen bewirken, teils unsere Verstandestätigkeit in Bewegung bringen . . .“ Von selbst — das heisst unmittelbar, ohne dass wir etwas dabei zu tun hätten: wir sehen, hören, riechen, tasten, schmecken etwas und fühlen uns dabei leidend, empfangend, im Zustande unsereres Bewusstseins verändert. Dann sagen wir, es werden uns durch die Sinne Eindrücke „gegeben“. Wäre damit die Erweckung erledigt und träte nichts weiteres ein, so würde unser Bewusstsein in einer Folge wechselnder Eindrücke bestehen, niemals aber zu einer Erkenntnis gelangen. Allein die Wirkung der gerührten Sinne ist nun nicht hierauf beschränkt, sondern löst weiterhin die Bewegung des Verstandes aus. Worin besteht nun diese Bewegung? Darin, diese Vorstellungen

„zu vergleichen, sie zu verknüpfen oder zu trennen . . .“ Damit ist die Arbeit, die der Intellekt an den sinnlichen Eindrücken verrichtet, beschrieben: die Verstandesbewegung ist Vergleichung, Verknüpfung oder Trennung. Die Eindrücke werden gleichsam hin- und hergeschoben, neben einander gestellt, beobachtet, in die Beziehung der Gleichheit oder der Verschiedenheit gesetzt, als in bestimmter Hinsicht zusammengehörig oder nicht zusammengehörig erklärt. In solcher Bewegung fühlen wir uns nun nicht mehr leidend, sondern tätig, nicht mehr empfangend, sondern schaffend, und was jetzt zustande kommt, betrachten wir nicht mehr als uns gegeben, sondern als durch uns „erzeugt“. Auf dem Kriterium der Spontaneität muss der Gegensatz dieser Ter-

mini beruhen, sonst richten sie Verwirrung an. „Gegeben" sollte nur diejenige Veränderung des Bewusstseins heissen, die sich ohne mein Zutun ereignet, „erzeugt" nur diejenige, die meiner Absicht entspringt. Was nicht eine Folge meines intellektuellen Handelns ist, das habe ich nicht erzeugt; automatische Tätigkeiten aber sind nicht zum Handeln zu zählen, auch dann nicht, wenn ihr Ergebnis aussieht wie ein Produkt des Verstandes. Wer z. B. „ein System der Philosophie . . . eigentlich gelernt hat, ob er gleich alle Grundsätze, Erklärungen und Beweise, zusamt der Einteilung des ganzen Lehrgebäudes im Kopfe hätte und alles an den Fingern abzählen könnte . . . weiss und urteilt nur so viel, als ihm gegeben war . . . Er bildete sich nach fremder Vernunft, aber das nachbildende Vermögen ist nicht das erzeugende . . ." (Krit. d. r. V., Ausg. Kehrbach 631). So streng soll das Kriterium gehandhabt werden.

„und so den rohen Stoff sinnlicher Eindrücke zu einer Erkenntnis der Gegenstände zu verarbeiten, die Erfahrung heisst?" Dieses Produkt aus zwei Faktoren, dem Rohstoff sinnlicher Eindrücke und der Bearbeitung durch den Verstand, ist nun die „Erkenntnis" der Gegenstände, die man „Erfahrung" zu nennen pflegt. Erfahrung in diesem Sinne bedeutet in der Tat das Erwachen der Erkenntnis: „der Zeit nach geht also keine Erkenntnis in uns vor der Erfahrung vorher und mit dieser fängt alle an." Die Sensualisten mögen sich beruhigen, die Erkenntnis, die sie meinen, wird nicht angefochten.

„Wenn aber gleich alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung." Es ist zu unterscheiden zwischen Anheben und Entspringen, zwischen „mit" und „aus". Ein Ereignis kann mit einer Einwirkung anheben, ohne „darum" aus dieser Einwirkung gänzlich zu entspringen. Entspringen heisst hervorkommen: wo ein Quell entspringt, da kommt er mit seinem ganzen Inhalt hervor. Mit dem zündenden Funken hebt die Explosion des Pulverfasses an und wäre ohne ihn nicht geschehen; aber entspringt die frei werdende Kraft darum alle der Wärme des Funkens? Ich höre meinen Namen rufen — stehe still, drehe mich um, eile dem Rufenden entgegen . . ., eine ganze Folge von Bewegungen hat angehoben, aber die Arbeit, die ich dabei leiste, entspringt doch nicht der kleinen Schallwirkung des Rufes. Wir sprechen in solchen Fällen auch nicht vom Hervorbringen, sondern vom

Auslösen des Endergebnisses. Etwas Ähnliches könnte nun ja auch bei der Erfahrung stattfinden, die sinnlichen Eindrücke könnten die Rolle bloss auslösender Kräfte spielen, und aus der „Bewegung der Verstandeskräfte" könnte mehr herauskommen, als in jenen enthalten war.

„Denn es könnte wohl sein, dass selbst unsere Erfahrungserkenntnis ein Zusammengesetztes aus dem sei, was wir durch Eindrücke empfangen, und dem, was unser eigenes Erkenntnisvermögen (durch sinnliche Eindrücke bloss veranlasst) aus sich selbst hergibt . . ." Wäre dies der Fall, so müsste der Erfahrungsbegriff, der soeben aufgestellt wurde, revidiert und berichtigt werden, der Erfahrungsprozess müsste dann die Resultante nicht zweier, sondern dreier Komponenten sein: der sinnlichen Eindrücke, ihrer Verarbeitung durch den Verstand, und dem, was der Verstand „aus sich selbst hergibt". In diesem Fall würde also der Verstand als Faktor des Erkenntnisprozesses zweierlei leisten: 1. die Verarbeitung der Eindrücke, bestehend im Vergleichen, Verknüpfen und Trennen oder darin, dass die Eindrücke in eine gewisse Ordnung oder Form gebracht werden; 2. in dem „Hergeben aus sich selbst", welches letztere demnach nur in einem „Zusatz" zum gegebenen Inhalt der Erkenntnis bestehen kann. Wenn aber nicht nur die Form, sondern auch ein Teil des Inhaltes aus der Verstandestätigkeit entspringt, so muss allerdings der Begriff der Erfahrungserkenntnis dahin berichtigt werden, dass der Verstand durch die sinnlichen Eindrücke nicht nur zum Vergleichen, Verknüpfen und Trennen, sondern auch zu einem Zusatz zu „jenem Grundstoffe" veranlasst wird. Somit wird alle Erkenntnis in der Tat mit der Erfahrung (im alten Sinne) anheben, nicht aber alle aus ihr entspringen.

Allein warum ist nicht auch hieran kein Zweifel? Wie kann denn dieses Verhältnis überhaupt verborgen bleiben? Wenn der Verstand die Erfahrung des Empirikers durch einen bestimmten Beitrag zur Erkenntnis erhebt, so muss er sich doch dessen bewusst sein, denn unbewusste Verstandestätigkeit ist ein Unding. Der Einwurf übersieht, dass bewusste Funktion zu unterscheiden ist vom Bewusstsein der Funktion. Wer denkt, braucht darum nicht das Bewusstsein „cogito" zu haben; allerdings muss das „ich denke" alle meine Vorstellungen begleiten können, aber muss es nicht in jedem Falle wirklich tun. Ich kann die komplizierteste Rechnung vollziehen, ohne an die Regeln

zu denken, die ich zur Anwendung bringe, und wie viele Naturforscher kümmern sich darum, ob das Gesetz der Erscheinungen, das sie suchen, gänzlich der Erfahrung entspringe? Die empirischen Wissenschaften fragen nach der Brauchbarkeit, im allgemeinen aber nicht nach der Herkunft ihrer Methoden; die Regel, die sich bewährt, wird zur Gewohnheit und lässt neue Erfahrungen automatisch entstehen. Dass dies eine zweckmässige Einrichtung der Natur ist, hat schon Hume hervorgehoben. Erfahrung ist „so wesentlich für den Bestand aller menschlichen Geschöpfe, dass es nicht wahrscheinlich ist, dass sie den trügerischen Deduktionen unserer Vernunft anvertraut werden konnte, welche, langsam in ihren Operationen, sich in den ersten Jahren der Kindheit kaum bemerklich macht und im besten Falle in jedem Alter und in jeder Periode des menschlichen Lebens dem Irrtum und Versehen höchlich ausgesetzt ist. Es entspricht der gewöhnlichen Weisheit der Natur besser, einen so notwendigen geistigen Akt durch einen Instinkt oder ein mechanisches Streben sicher zu machen, das in seinen Operationen unfehlbar sein, sich beim ersten Erscheinen des Lebens und Denkens offenbaren und von allen schwerfälligen Deduktionen des Verstandes unabhängig sein kann. Wie die Natur uns den Gebrauch unserer Glieder gelehrt hat, ohne uns die Kenntnis der Muskeln und Nerven, durch welche sie in Bewegung gesetzt werden, zu geben, so hat sie in uns einen Instinkt eingepflanzt, welcher den Gedanken in einem Laufe vorwärts trägt, der demjenigen entspricht, den sie zwischen den äusseren Objekten eingerichtet hat . . .“ (An enquiry concerning human understanding. Sect. V).

Da nun also diese uneigentlich so genannte Verstandestätigkeit nicht oder nur unvollkommen zum Bewusstsein gelangt, so bleibt auch unausgemacht, wie viele Vorstellungen oder wie viel an den Vorstellungen die sinnlichen Eindrücke „von selbst“ bewirken und wie viel noch durch unser Vergleichen, Verknüpfen und Trennen zu diesen hinzugesetzt wird. Eine ganz andere Reflexion ist es, wenn der Verstand seine eigene Tätigkeit als wenn er die sinnlichen Eindrücke betrachtet, und je mehr die letztere zur Gewohnheit geworden, um so mehr Anstrengung erfordert es, in ersterer Sicherheit zu erlangen.

„. . . welchen Zusatz wir von jenem Grundstoff nicht eher unterscheiden, als bis lange Übung uns darauf aufmerksam und zur Absonderung desselben geschickt gemacht hat.“

Auf dem Erwerben dieser Geschicklichkeit beruht nun alle Kritik der Erkenntnis, deren zentrale Aufgabe es ist, die Bedingungen des wissenschaftlichen Fürwahrhaltens zu ergründen. Dass hierfür der Nachweis der Quellen der Erkenntnis unumgänglich ist, ergiebt sich schon aus der Tatsache, dass Sätze aufgestellt werden, die allgemein und notwendig gelten sollen. Auch dieser Anspruch bildet eine Aufgabe für die Kritik. Nun ist ohne weiteres klar, dass solche Sätze sich nicht empirisch rechtfertigen können. „Erfahrung lehrt uns zwar, dass etwas so oder so beschaffen sei, aber nicht, dass es nicht anders sein könne." Ferner giebt Erfahrung „niemals ihren Urteilen wahre oder strenge, sondern nur angenommene oder komparative Allgemeinheit (durch Induktion), so dass es eigentlich heissen muss: so viel wir bisher wahrgenommen haben, findet sich von dieser oder jener Regel keine Ausnahme" (Kr. 648). Somit giebt es entweder keine notwendigen und allgemeinen Sätze, oder sie müssen der Verstandestätigkeit selbst entspringen. Müsste jenes eingeräumt werden, so wäre unser ganzes Wissen historisch, ein Wissen von der Vergangenheit: wir erkännten in jedem Augenblick, was gewesen ist, niemals aber, was ist oder sein wird. Nun braucht man gar nicht auf Mathematik und Naturwissenschaft hinzuweisen, um diesen Gedanken unerträglich zu finden; nicht nur keine Wissenschaft, sondern überhaupt kein vernünftiges Handeln wäre möglich, wenn unser Urteilen auf die Komparation der Erfahrung beschränkt bliebe. Alles Handeln beruht auf der Voraussetzung, dass bestimmte Beziehungen, welche waren, sein werden, also unveränderlich seien. Für jedes Subjekt wären Natur und Menschen unberechenbar, somit feindliche Mächte, ohne die Zuversicht, dass ihre Aktion und Reaktion nach Regeln erfolge. Wenn in der Macht der Gewohnheit nicht irgend eine objektive Macht zum Ausdruck gelangt, so ist uns kein Kosmos begründet, so trägt jede kommende Sekunde die Möglichkeit des Chaos in sich.

Das hat Hume selbst empfunden, dass seine psychologische Entdeckung der Gewohnheit als Grund des Fürwahrhaltens den Menschen aus einer anderen, seiner liebsten, der schönen und freundlichen Gewohnheit des Daseins und Wirkens, fortwährend aufschrecken müsse. Das macht ihm, wie die zitierte Stelle zeigt, das Verharren in seinen Zweifeln unbehaglich, das treibt ihn, eine Lösung zu finden, die er, in bescheidener Selbsttäuschung befangen, „skeptisch" nennt: er materialisiert die Gewohnheit zum

Instinkt und lässt diesen in der „ordinary wisdom of nature" begründet sein. Damit sehen wir den Skeptiker an einem objektiv sein sollenden Prinzipe angelangt; denn wenn unser Glaube an die Weisheit der Natur wieder nur eine Gewohnheit, obzwar eine allgemeinere, wäre, so könnte auch er nur die Vergangenheit begreifen, nicht aber die Zweifel des Kommenden lösen.

Die Weisheit der Natur spielt bei Hume dieselbe Rolle, wie bei Descartes die Wahrhaftigkeit Gottes; nur bedeutet sie insofern einen Rückschritt gegen letzteres Prinzip, als Gott und Wahrhaftigkeit klare, Natur und Weisheit dagegen dunkle Begriffe sind. Beide Prinzipien aber sind transscendent, d. h. sie beschreiben einen jenseits der Erfahrung liegenden Gegenstand, ein Objekt, das in keiner Erfahrung gegeben werden kann.

Diesen Sprung ins Jenseits erspart uns die Methode Kants. So einfach und naheliegend erscheint uns heute sein grundlegender Gedanke, dass es uns wundert, wie er den Vorgängern, namentlich, wie er Hume entgehen konnte. Statt die Erkenntnis übersinnlich zu begründen, macht er sie selbst, macht er ihre Möglichkeit zum Prinzip: wir nehmen an, dass Erkenntnis möglich sei — darauf beruht alles weitere. Das ist nun aber nicht die Voraussetzung eines Unbekannten, sondern lediglich einer Eigenschaft, die alles haben muss, das ein Bekanntes soll werden können. So bezieht sich diese Hypothese zwar auf das Ganze der Erfahrung, also auf ein Objekt, das wir nur in unendlicher Annäherung realisieren können; aber sie ist trotzdem nicht transscendent, da dieser ins Unendliche sich erstreckende Gegenstand die Grenzen des Anschaulichen nicht überschreitet. Kant nennt Begriffe und Sätze, die sich auf die Grenzen des Immanenten, aber nur behufs Bestimmung der Erfahrung beziehen, transscendental; ein Terminus, den wir heute nicht mehr Gefahr laufen, mit „transscendent" zu verwechseln.

Die transscendentale Hypothese bekundet also nicht fremde Absicht und Weisheit, sondere das eigene Wollen der menschlichen Vernunft, und ist mit diesem untrennbar verknüpft. Die Vernunft kann nicht erkennen wollen und überzeugt sein, dass Erkenntnis unmöglich ist; denn, wenn sie sich zu Handlungen bestimmt, von denen sie weiss, dass sie ihren Zweck nicht erreichen können, so handelt sie zwecklos oder für einen unbekannten fremden Zweck. Beides ist gleich unwürdig.

Wo keine Erkenntnis begehrt wird, ist auch keine Kritik nötig und fruchtbar. Somit muss die Logik von diesem Ursprung ihrer Aufgabe ausgehen. Daraus ergiebt sich als ihr oberster Grundsatz: da Erkenntnis gewollt wird, ist sie als möglich anzunehmen, und die theoretische Vernunft steht unter dem Gesetz: sie glaubt, denn sie will. Das Wollen erzeugt das Fürwahrhalten und ist sein letzter Grund. Die kritische Besinnung besteht in dem Nachdenken über das, was man eigentlich will, wenn man erkennen will, und die Logik ist der Nachweis der Hypothesen, die durch dieses Wollen notwendig werden.

Das ist nun der Punkt, an welchem die Frage in ihre logische Funktion tritt: sie liefert den Leitfaden zu dieser Orientierung in unserem Wollen. Schon eine genauere psychologische Betrachtung hätte darauf führen müssen. Was geht denn eigentlich vor, wenn die „gerührten" Sinne die Verstandestätigkeit in Bewegung bringen? Sie erwecken ein leises Gefühl (der Lust oder der Unlust oder beider zusammen), welches das Bewusstsein veranlasst, bei den Eindrücken zu verweilen, auf sie „aufzumerken"; daran schliesst sich unmittelbar ein Wundernehmen, d. h. ein Begehren zu „erfahren". Dieses Thaumazein aber ist in der Tat der Anfang aller Philosophie, denn es löst nun eben die ursprünglichste Verstandesfunktion aus: die Frage. Durch die Frage wird das vage Wundern in feste Richtungen eingestellt, in der Frage wird dem Begehren ein fester Inhalt gedacht. Mit der Frage beginnt das Verstehen der Wissenschaft, wie das des Kindes, und überall, wo sie verstummt, ist die geistige Entwickelung zum Stillstand gekommen.

Das ist nun der Leitfaden, an dem die Vernunft in ihrem Wollen sich zurechtfinden kann. Dieses Zurechtfinden aber ist von fundamentaler Bedeutung. Denn, sobald die Vernunft weiss, was sie will, wenn sie Erkenntnis will, weiss sie auch, was sie a priori voraussetzen muss, damit Erkenntnis möglich sei. Demnach müssen sich aus der Analyse der Frage die Kategorien oder die Grundbegriffe der Erkenntnis notwendig und allgemeingültig ergeben.

Auch jene andere Einsicht zu gewinnen, was unser Vermögen aus sich selbst zur Erfahrungs-Erkenntnis hergebe, sind wir jetzt geschickter geworden; denn dass zum mindesten das Wollen ein „Zusatz" sei, wird niemand bestreiten. Wollen ist Selbstbewusstsein; was aber dem Selbstbewusstsein entspringt, ist

leichter vom Vorgestellten zu sondern, als was ihm automatisch zugefügt wurde. Das Wollen macht den sinnlichen Eindruck zum Zweck, durch die Frage wird er zum Objekt der Erkenntnis, zum Problem. Dadurch gewinnt er aber eine Eigenschaft, einen Charakter, den er an sich nicht besass und auch durch keine Vergleichung mit anderen sinnlichen Eindrücken gewinnen konnte. Über die Art dieser Eigenschaft hat der Sinn der Frage Aufschluss zu geben. Welche Fragen aber als Urtatsachen der Erkenntnis zu gelten haben, offenbart uns unmittelbar jede Erinnerung an unser theoretisches Wollen: wir wollen wissen, „was das ist“ und „warum das ist“. Und wenn wir die Wissenschaften betrachten, so finden wir, dass sie in Antworten auf diese Fragen bestehen.

Diese Fragen enthalten die grundlegenden Hypothesen des Erkennens, durch sie wird vorausgesetzt, dass „das“ „etwas sei“ und dass „das“ „wegen etwas sei“. „Das“ ist die auslösende Tatsache, der veranlassende sinnliche Eindruck, das Gegebene, das wir vor der Antwort nicht anders bezeichnen können als durch den Hinweis, den Fingerzeig. Von diesem Gezeigten sagt nun die Vernunft von vornherein eine Beziehung, ein Verhältnis aus, macht es zum Glied einer synthetischen Einheit: das ist etwas! das ist wegen etwas! Der sinnliche Eindruck muss etwas vorstellen und muss durch etwas bedingt sein. Im ersten Falle wird etwas zu ihm hinzugedacht, das gleichsam in oder unter ihm liege und ihn an sich trage, dem er anhaftend, eigen sei. Das hinzugedachte Etwas heisst Ding, der bezogene sinnliche Eindruck Eigenschaft und die Art dieser Beziehung Inhärenz. Im zweiten Falle wird zu dem sinnlichen Eindruck etwas hinzugedacht, mit dem er so verknüpft sei, dass er ohne es nicht vorhanden wäre. Man nennt dieses Etwas Bedingung, den so bezogenen sinnlichen Eindruck das Bedingte und die Art dieser Beziehung Dependenz.

Diese Voraussetzungen macht nun also die Vernunft unabhängig von aller Erfahrung, unter keinerlei Vorbehalt, auch nicht unter dem, sie in der Erfahrung bestätigt zu finden. Sie macht sie vielmehr im Sinne einer Gesetzgebung: das soll etwas sein! das soll wegen etwas sein! Dass Erfahrung — im Sinne von Erkenntnis — diesen Gesetzen sich fügt, bedarf keiner Bestätigung, denn Erfahrung ist nur, was ihnen sich fügt. Sollten die Sinne wirklich zu Eindrücken gerührt werden können, an denen die

synthetischen Normen der Frage sich nicht erzeugen liessen, so hätten solche Eindrücke kein Interesse für die theoretische Vernunft, welches im Wollen der Erkenntnis besteht.

Drei prinzipielle Voraussetzungen also sind es, die das Problem der Erkenntnis bestimmen:

dass der Vernunft etwas gegeben sei,
dass sie das Gegebene zur Vorstellung des Dinges gestalten könne,
dass sie das Gegebene als ein Bedingtes darstellen könne.

Das sind die Bedingungen oder Grundsätze der theoretischen Problemstellung und zugleich die Kategorien der möglichen Antworten oder Lösungen. Aus diesen Kategorien müssen sich alle übrigen Grundbegriffe gewinnen lassen, wobei Verschiedenheit in der Formulierung und Anordnung, nicht aber in der Bedeutung möglich ist. Denn der Inhalt der Grundbedingungen kann sich nur mit den Grundfragen ändern; das Problem der Erkenntnis ist so beständig als die Grundfrage. Wenn freilich unser Wollen sich ändert, so werden wir andere Antworten verlangen und daher das Begreifen des Gegebenen auf andere Grundlegungen stützen müssen.

Und damit ist nun eben, wie mir scheint, die Eigenart des transscendentalen oder idealistischen A priori ins volle Licht getreten. Gewiss ist die Frage auch ein physiologisches A priori; denn wären wir nicht dazu organisiert, so könnten wir nicht fragen. Nun wird aber dieses physiologische A priori durch die Tat der Vernunft zum transscendentalen erhoben, indem die Frage als Postulat der Erkenntnis zur Grundbedingung möglicher Erfahrung gemacht wird. Diese bewährt aber ihre Apriorität dadurch als transscendentale, dass es möglich ist, synthetische Sätze a priori (Grundsätze) aus ihr herzuleiten. Die Frage als Reflexbewegung schafft keine Mathematik, keine Physik und keine Ethik, wohl aber als Erzeugnis unseres Wollens, als welches sie die Grundbedingungen dieser Wissenschaften entwirft.

Und ebenso klar tritt der Idealismus dieses A priori hervor. Zu ihrer Grundfrage verlangt die Vernunft keine Berechtigung von der „Erfahrung"; sie bettelt nicht bei ihr, ob die Möglichkeit einer Erkenntnis wahrscheinlich sei; sie setzt diese Möglichkeit

voraus, weil sie sie will; sie macht sich eine Idee von der Erkenntnis und handelt nach dieser Idee. Sie verfährt in solcher Grundlegung nicht anders als die praktische Vernunft, die keine Statistik nach dem Für und Wider der Freiheit befragt, sondern schlechterdings zu handeln gebietet, als ob die Freiheit wirklich sei. Der Materialismus sucht in den Welten nach dem Thron, auf dem er die Gottheit fände — der Idealismus nimmt sie auf in seinen Willen, d. h. er schafft sie, um sie ewig zu besitzen.

Die Grundfragen der Ästhetik unter kritischer Zugrundelegung von Kants Kritik der Urteilskraft.

Von Prof. Dr. Richard v. Schubert-Soldern.

Einleitung.

Was in dieser Arbeit geboten werden soll, ist nicht eine Erörterung der ästhetischen Grundbegriffe im Sinne Kants, sondern eine Fortbildung derselben unter Ausschluss jeder Metaphysik. Diese Fortbildung ist aber eine freie und selbständige, sie begnügt sich nicht damit, jede metaphysische Begründung auszuschliessen und im übrigen die Ansichten Kants anzunehmen, sondern sie untersucht die ästhetischen Tatsachen selbst und unabhängig von den Ansichten Kants. Indem sie aber bei ihrer Analyse von den Ansichten Kants ausgeht und sie an den Tatsachen prüft, gestaltet sie sich zu einer freien (allerdings oft sehr freien) Umbildung und Fortbildung seiner ästhetischen Grundbegriffe. Deswegen habe ich auch Kant nirgends im einzelnen zitiert, denn es war mir nicht darum zu tun, den Unterschied meiner Ansichten von seinen festzustellen, sondern ich habe meine Ansichten selbständig an seinen herangebildet und zwar in so freier Weise, dass mir ein Nachweis im einzelnen unmöglich im allgemeinen aber unnütz erschien, denn die Kenntnis der Ansichten Kants im allgemeinen kann ich wohl bei jedem Leser meiner Arbeit voraussetzen.

Berühren möchte ich noch die Frage, welchen Zweck ästhetische Erörterungen überhaupt besitzen. Ich könnte zwar hier die Phrase gebrauchen, dass jede Erforschung der Wahrheit Selbstzweck ist, das kann aber wohl für einige Menschen Geltung haben, durchaus aber nicht für die meisten oder für alle. Jede Wissenschaft ist aus praktischen Zwecken

hervorgegangen und findet auch nur durch sie die nötige materielle Unterlage.[1]) Die Wissenschaft würde nie öffentliche Unterstützung und Förderung erlangen, wenn sie wirklich nur Selbstzweck wäre, aber wem die Wissenschaft Selbstzweck ist, der wird ihre praktischen Ziele am besten fördern, weil er die Wahrheit am höchsten halten wird, welche die Grundbedingung für alle ihre praktischen Ziele ist.

Ich glaube nun, dass die Ästhetik dem Künstler, Dichter u. s. w. in einer Beziehung wenig nützen kann, sie kann ihn nicht anleiten, Kunstwerke zu schaffen, sie ist m. E. nicht einmal eine notwendige theoretische Grundlage für ihn wie etwa die Physik für den Physiologen; sie kann, wie ich glaube, ihm gegenüber nur einen Hauptzweck erfüllen, sie kann ihn vor einseitigen ästhetischen Anschauungen bewahren, denn jeder Künstler hat ästhetische Anschauungen, wenn er sich ihrer als solcher auch gar nicht bewusst ist. Sie kann diesen Zweck aber nur erfüllen, wenn sie selbst nicht einseitig ist, wenn sie nicht eine ästhetische Anschauung aller Welt als die einzige offenbart und ausruft: so soll es sein! Sie muss sagen, so ist es, so kann es sein, sie muss eine Analyse der ästhetischen Ansichten geben, nicht einen Kanon der Kunst. Für den Künstler aber ist es wichtig, sich eine gewisse Freiheit der ästhetischen Anschauungen zu wahren, weil er dadurch sich auch Freiheit in der Benutzung von Natur und Kunst bewahrt, denn seine meist unbewussten und deshalb umso gefährlicheren ästhetischen Anschauungen bestimmen ihn in seiner Auswahl des Darzustellenden nach Stoff und Technik.[2])

Der praktische Hauptzweck der Ästhetik liegt aber, wie ich glaube, in der Erholung, welche die Kunstwerke gewähren, diese Erholung ist nicht eine Nebensache, nicht ein blosses Ausruhen, sie führt auch gleichzeitig dem Geiste Nahrung zu, wie das zuströmende Blut den ermüdeten Bestandteilen des menschlichen Körpers. An nichts erkennt man den Charakter eines Menschen besser als worin und wie er seine Erholung findet und sucht, denn das hängt von seiner Bildung und Moral ab und diese von Anlagen und Erziehung. Die Ästhetik hat nun m. E. die praktische Aufgabe, das Schöne und die Kunst tiefer erfassen zu lehren und dadurch auch die Erholung zu vertiefen, welche das Ästhetische gewährt. Doch glaube ich deswegen nicht, dass die ganze Erziehung des Menschen eine ästhetische sein soll, gerade weil das Ästhetische als solches keine

---

[1]) Vgl. meine Arbeit „Die Einteilung der Wissenschaft als Einleitung in die Philosophie" in der „Zeitschr. f. immanente Philosophie". Bd. IV, Heft II, 223 f.

[2]) Schon die Erkenntnis, dass er ästhetische Ansichten hat, wird den Künstler vorsichtig machen in ihrer Anwendung und den Weg bahnen zur Freiheit der Auffassung. Unter „ästhetischer Ansicht" verstehe ich hier aber eine Ansicht, wie ein Kunstwerk beschaffen sein soll. Eine solche Ansicht ist aber m. E. mehr oder weniger Geschmacksache, die auf Regeln gebracht werden kann, die aber nach Ort, Zeit und Individuum subjektiv verschieden sein müssen. Die Ästhetik hat das Kunstwerk, das Kunstschaffen, den Kunstgenuss nach ihrer subjektiven Seite hin zu analysieren, nicht aber einen Kanon der Kunst zu geben.

praktischen Ziele haben darf. Dem Ästhetischen praktische Ziele setzen und es praktisch-sozial benutzen, ist zweierlei. Es ist gewiss erwünscht, dass das Ästhetische wie ein Blumengewinde durch das praktische Leben hindurchzieht, aber dieses Blumengewinde darf nicht zum praktischen Ziel des Lebens werden (ausser beim Künstler) und darf es auch nicht überwuchern und alle seine anderen Zwecke ersticken.

Indem ich nun an meine Aufgabe herantrete, will ich zuerst eine Haupteigenschaft (wenn man will, zwei Haupteigenschaften) untersuchen, die Kant als wesentliches Erfordernis dem Schönen zuschrieb. Es soll nämlich subjektiv und doch allgemein sein.

§ 1. Die Subjektivität des Schönen.

Jede Subjektivität setzt eine Objektivität voraus; diese Begriffe der Objektivität und Subjektivität werden aber in den einzelnen philosophischen Systemen sehr verschieden bestimmt; diese Verschiedenheit entsteht vor allem durch die mannigfachen transscendenten Annahmen der einzelnen Systeme. Dasjenige, was unabhängig von mir gilt, ist objektiv, was nur für mich gilt, ist subjektiv. Es ist mir aber, was heute wohl ziemlich allgemein zugestanden werden wird, „zunächst" alles subjektiv gegeben; was in diesem Subjektiven auch objektiv gelten soll, hängt dann von der fraglichen transscendenten Unterlage des Subjektiven ab. Jenes Subjektive, das eine transscendente Unterlage hat, besteht auch objektiv und kann, auch wenn man seine transscendente Unterlage nicht oder nicht vollkommen zu erkennen vermag, doch objektiv genannt werden: es ist das Objektive im Subjektiven. Für den erkenntnistheoretischen Standpunkt [1]) giebt es jedoch keine Transscendenz und doch kann er den Begriff des Objektiven nicht zurückweisen, denn dieser Unterschied wird tatsächlich gemacht und muss daher irgendwie auf tatsächliche Unterschiede zurückgeführt werden können. Objektiv könnte man nun alles dasjenige nennen, was nach bestimmten Gesetzen sich bestimmen lässt; diese Objektivität gehört sowohl der Aussenwelt wie der Innenwelt an; auch an der Innenwelt ist alles, das festen Gesetzen unverrückbar folgt, „objektiv gegeben"; nur das Unbestimmbare der Innenwelt ist „subjektiv gegeben". Was aber in der Aussenwelt nicht nach festen Gesetzen bestimmt werden kann, ist deswegen noch nicht „subjektiv gegeben", sondern „zufällig". Der aufgestellte Begriff der Subjektivität und Objektivität ist daher unzureichend. Er

[1]) Vgl. meine „Grundlagen einer Erkenntnistheorie", p. 5 ff.

wurzelt auch in dem Unterschied zwischen Innenwelt und Aussenwelt. Objektiv ist, was der Aussenwelt angehört, subjektiv, was der Innenwelt angehört. Doch was die Aussenwelt auszeichnet, ist die unverbrüchliche Ordnung und gesetzliche Aufeinanderfolge ihrer Elemente. Soweit wir diese Beschaffenheit auch in der Innenwelt finden, sprechen wir auch von einer Objektivität der Innenwelt. Deswegen schillert dieser Begriff der Objektivität und Subjektivität zwischen den Unterschieden gesetzmässiger Bestimmbarkeit und der Angehörigkeit zur Aussen- oder Innenwelt.

Wir wollen nun den Begriff des Schönen in beiden Beziehungen untersuchen, also ob das Schöne streng gesetzlich bestimmbar ist und ob es der Aussenwelt oder der Innenwelt angehört.

Würde das Schöne der Aussenwelt allein angehören, so könnte im Wesentlichen kein Streit darüber herrschen. Auch wer nie viel Farben und Farbenmischungen im Leben gesehen hat, wird doch, wenn er nicht farbenblind ist, alle Farben, Farbenschattierungen und selbst Farbenkontraste unterscheiden können; Streit kann hier höchstens über die feinsten Farbenschattierungen und Farbenkontraste herrschen. Gilt das auch von den Urteilen über das Schöne? Man schenke einem mit der Kunst ganz Unbekannten ein meisterhaft ausgeführtes urhässliches Menschenbild; auch er wird sich vielleicht dahin äussern, einen solchen Kerl möge er nicht einmal geschenkt haben. Man wird nun wohl einwenden, man brauche diesen mit der Kunst Unbekannten nur gehörig in die Kunst einzuführen und er wird nun ein anderes Urteil fällen. Gewiss! Doch was hat sich geändert? Am Bild, also in der Aussenwelt rein gar nichts, nur die Innenwelt des Urteilenden ist eine andere geworden. Das Urteil über das Schöne hängt daher jedenfalls von der Innenwelt des Urteilenden ab; freilich nicht von ihr allein, sondern auch vom Tatbestand in der Aussenwelt. Es ist das Resultat beider Faktoren, der Innen- und der Aussenwelt. Die Innenwelt eines Zeitalters bestimmt deshalb seine Schönheitsurteile, seine Schönheitsideale. Vom erkenntnistheoretischen Standpunkt freilich ist alle Schönheit subjektiv, insofern ein objektiver Tatbestand in der Aussenwelt ohne eine beurteilende Innenwelt nicht schön genannt werden kann, denn eine jede Schönheit setzt eine subjektive Beurteilung voraus, die aber ohne äusseren objektiven Tatbestand nicht erfolgen kann. Dieser äussere Tatbestand braucht aber nicht das eigentlich zu

Beurteilende zu sein; er ist es nur in den bildenden Künsten und in der Musik; in der Poesie und schönen Litteratur wird nicht der äussere Tatbestand (Buchstaben, Einband, Papier, Tinte, Druckerschwärze) beurteilt, sondern ein innerer, durch jenen äusseren Tatbestand erst hervorgebrachter. Das führt uns zum zweiten Punkt.

Ist das Schönheitsurteil so genau und unverrückbar bestimmt, wie etwa das mathematische oder auch nur naturwissenschaftliche? Auch in der Mathematik und Naturwissenschaft hängen die Urteile von der Innenwelt der Urteilenden ab. Ein wissenschaftlich Ungebildeter wird den pythagoräischen Lehrsatz nicht verstehen, das Gesetz der Anziehung der Massen nicht begreifen; bildet man ihn wissenschaftlich aus, so wird ihm auch das Verständnis kommen. Vergleichen wir aber ein solches wissenschaftliches Urteil mit dem Schönheitsurteil, so ergeben sich zwei wichtige Unterschiede.

Erstens: Über ein und denselben Tatbestand kann wissenschaftlich zur Zeit immer nur ein giltiges Urteil gefällt werden; wo mehrere Urteile mit gleichem Recht über ein und denselben Tatbestand gefällt werden, sind alle fraglich, nicht aber alle giltig. Die Schönheitsurteile können über denselben Tatbestand bei verschiedenen Individuen ganz verschieden lauten und doch die gleiche Giltigkeit haben, so wenn einer vom Standpunkt der idealistischen Auffassung, der andere vom Standpunkt der realistischen Auffassung urteilt. Ja man kann sogar beide Urteile von einem höheren Standpunkt aus verstehen und sogar billigen.

Zweitens: Zwei ganz entgegengesetzte Tatbestände können nicht dieselbe wissenschaftliche Beurteilung erfahren; ich kann nicht dasselbe Urteil fällen über einen Stoff, der tötlich wirkt und einen anderen, der ernährend wirkt. Über zwei entgegengesetzte ästhetische Tatbestände kann ich aber dasselbe Urteil fällen, ich kann ein idealistisches und ein realistisch durchgeführtes Kunstwerk in gleicher Weise schön finden.

Daraus folgt, dass entgegengesetzte Schönheitsurteile nie falsch, sondern nur einseitig sind. Wenn der eine ein Kunstwerk verurteilt, der andere es lobt, so kommt das daher, dass ihre Innenwelten eine verschiedene Ausbildung haben; man kann aber nicht sagen, das eine Urteil müsse falsch sein, sondern beide Urteile sind einseitig. Die Vereinigung beider Urteile erfolgt auf einem höheren ästhetischen Standpunkt nicht durch Vermittelung oder Ausmerzung des einen Urteils, sondern durch die Erkenntnis

ihrer Einseitigkeit. Der ästhetisch Durchgebildete vermag sich sowohl auf den einen als auf den anderen Standpunkt zu stellen, er findet nicht einen Widerspruch zwischen beiden Urteilen, sondern nur eine Verschiedenheit im Standpunkte der Beurteilung. Wenn dagegen der eine Gelehrte behaupten würde, ein Stoff sei giftig, der zweite, er sei nicht giftig, so ist hier keine Verschiedenheit des Standpunktes möglich, das eine Urteil muss falsch sein, wenn das andere wahr ist. Dasselbe gilt auch für den objektiven Tatbestand des Schönheitsurteils. Über den objektiven ästhetischen Tatbestand giebt es nicht zwei entgegengesetzte gleicherweise gestattete Urteile. Man kann nicht darüber mit Recht verschiedener Meinung sein, ob ein Fuss verzeichnet sei oder nicht: entweder er ist verzeichnet oder er ist es nicht. Nur darüber, ob mir ein Kunstwerk gefällt oder nicht gefällt, sind zwei entgegengesetzte gleichberechtigte Urteile möglich. Deswegen giebt es auch falsche Urteile in der Kunst, wenn sie auf falscher Beurteilung des Tatbestandes beruhen; nur dass ein Kunstwerk bei vollem Verständnis seiner Technik gefällt oder missfällt, kann nie falsch sein, sondern die Auflösung des Widerspruches ist hier die Erkenntnis seiner Notwendigkeit.

Jedes Schönheitsurteil[1]) ist daher insofern subjektiv, als es auf der bestimmten Beschaffenheit der Innenwelt des Urteilenden beruht und unberechenbar ist; es ist eben unberechenbar, weil es nicht zwei Innenwelten giebt, die sich vollständig gleichen, jede Innenwelt hat wenigstens teilweise ihre eigenen ästhetischen Erfahrungen gemacht, die nun auch ihre Schönheitsurteile beeinflussen. Jedem Schönheitsurteil muss aber ein objektiver Tatbestand zugrunde liegen, sonst fehlt ja überhaupt der Gegenstand der Beurteilung. Dieser objektive ästhetische Tatbestand ist nun aber auch Gegenstand einer eigenen Beurteilung, die wenigstens teilweise vom Schönheitsurteil unabhängig ist. Es ist freilich besonders von Künstlern oft behauptet worden, dass die Technik (und auf ihr beruht der objektive ästhetische Tatbestand) alles sei, höchstens wurde noch der Komposition ein bescheidenes Plätzchen eingeräumt. Dem steht die Thatsache entgegen, dass über zwei technisch gleich vollendete Kunstwerke zwei ganz verschiedene Schönheitsurteile gefällt werden können; will man das der Ver-

[1]) Ich spreche hier nur von „Schönheitsurteilen“, weil das „ästhetische Urteil“ oft in einem weiteren Sinn gebraucht wird, der die Urteile über den objektiven ästhetischen Tatbestand mit umfasst.

schiedenheit der Komposition zu gute rechnen, dann muss man diesen Begriff stark erweitern und vertiefen. Die äussere Komposition muss dann zur inneren künstlerischen Auffassung werden; der Künstler kann nur das darstellen, was er sieht und empfindet und was er sehen und empfinden will; diese seine Auffassung durchdringt und leitet seine ganze Technik, so dass beide zusammen ein schwer zu trennendes Ganze ausmachen. Natürlich beeinflusst auch die Technik seine Auffassung, doch mehr in dem Sinne, dass sie sie hemmt und modifiziert, als dass sie sie fördert und leitet. Daher kommt es, dass auch technisch unvollendete Werke durch ihre Auffassung bezaubern und raffiniert technisch durchgeführte Werke ihrer Auffassung wegen abstossend wirken können. Ja gerade oft jene Werke, in denen in einer Frühkunst die Auffassung noch mit der Darstellung ringt, haben den eigenen Zauber der Blütenknospe, den die voll aufgeblühte Rose nicht mehr besitzt.[1])

---

[1]) Wenn Marschner („Die Grundfragen der Ästhetik“, Zeitschr. f. immanente Philosophie, Bd. IV, 2, p. 178) behauptet, dass man das Schöne im weitesten Sinne von drei Standpunkten aus behandeln könne, vom Standpunkt des schaffenden Künstlers, vom Standpunkt des Kunstwerkes selbst (objektiver Tatbestand, Technik) und vom Standpunkt des Betrachtenden und Geniessenden, so hat er gewiss vollkommen recht. Nur kann keine reinliche Scheidung dieser Standpunkte stattfinden. Der Künstler ist in seinem Schaffen gebunden durch die Technik und das Urteil des Betrachtenden; das letzte freilich nicht in dem Sinn, als ob er allen Launen des Publikums nachgeben sollte, sondern in dem Sinn, dass er sich mindestens einen idealen Betrachtenden vorstellen muss. Er arbeitet doch für ein Publikum, sonst könnte er sein Kunstwerk auch verborgen halten und hätte seinen Zweck doch erreicht; dass das kein Künstler tut, zeigt, dass dem Darstellenden ein rein ideelles Publikum nicht genügt. Auch wird ihn gewiss in seinem Schaffen ein verständiger Beurteiler seiner Werke nur fördern und das gilt auch vom Laien in der Kunst, denn nur durch ihn kann der Künstler erfahren, ob er auch verständlich gewesen ist, ob er das ausgedrückt hat, was er ausdrücken wollte. Von dem Standpunkt des Kunstwerks gilt dasselbe, eine Technik, die den Betrachtenden gänzlich beiseite liesse, wäre ohne Ziel und Zweck. Andererseits kann der Betrachtende den vollen Genuss nie ohne ein gewisses Verständnis künstlerischen Schaffens sowohl des subjektiven als auch des objektiven (der Technik) erreichen. Kant hat, wie jeder Laie, hauptsächlich vom Standpunkt des Betrachtenden die ästhetischen Fragen beantwortet und diesen Standpunkt nehme auch ich hier im wesentlichen ein. Es wird eben kaum vielen gegönnt sein, Fragen der allgemeinen Ästhetik von allen drei Standpunkten gemeinschaftlich behandeln zu können.

§ 2. Allgemeinheit des Schönheitsurteiles.

Kant nennt das Schöne subjektiv und doch allgemein, seine Begriffsbestimmung der Allgemeinheit oder Allgemeingiltigkeit des Schönheitsurteiles ist aber ziemlich schwankend: bald fällt es mit der Uninteressiertheit des Wohlgefallens zusammen, bald mit dem Begriff der Apriorität, d. h. mit einem Gefallen, das auf einem Urteil a priori beruht, bald, und das hängt mit letzterem zusammen, mit einem Gefallen, das nicht sinnlich ist. Wir wollen nun diese von Kant behaupteten drei Eigenschaften des Schönen prüfen.

a) Das Schöne beruht auf dem uninteressierten Wohlgefallen. Der englische Philosoph und Nationalökonom Smith baut die Moral auf dem Urteil des unparteiischen Zuschauers auf. Das ist allerdings sehr unbestimmt, denn welcher Zuschauer ist unparteiisch zu nennen, es kommt aber doch auf das hinaus, was Kant uninteressiertes Wohlgefallen und Missfallen nennt; nur muss man an Stelle des unparteiischen Zuschauers den unbeteiligten setzen. Wenn ich etwas betrachte, an dem ich persönlich durch keinen Vorteil beteiligt bin, so dass das Betrachten selbst mein einziger Zweck ist, so werde ich im Betrachten Wohlgefallen, Missfallen oder Gleichgiltigkeit empfinden. Dieses Wohlgefallen resp. Missfallen ist uninteressiert, weil ich den Gegenstand nicht zu einem fremden Zweck betrachte, weil alle persönlichen Vorteile von der Betrachtung ausgeschlossen sind. Wenn ich aber in der Betrachtung nicht verbleibe, wenn ich darüber hinausgehe, wenn ein Begehren, ein Verlangen in mir wach wird, dann ist mein Wohlgefallen nicht mehr uninteressiert, dann begehre ich etwas für mich seiner persönlichen Vorteile wegen. Kant hat das so ausgedrückt, dass beim Schönen die Existenz der Sache mir gleichgiltig sein müsse. Das ist nun m. E. unrichtig ausgedrückt, denn auch bei ganz uninteressiertem Wohlgefallen ist mir die Existenz der Sache nicht gleichgiltig, denn nur durch ihre Existenz ist der Genuss der Betrachtung möglich; die Existenz ist mir nur insofern gleichgiltig, dass ich nicht mehr als die Existenz verlange, dass ich keine persönliche Beziehung zwischen mir und der Sache herstellen will. Bergmann sagt daher sehr richtig:[1] „Denn nicht das verlangt der Begriff des Schönen, dass die Lust, die dasselbe gewähre, überhaupt nicht Befriedigung eines Begehrens

[1]) „Über das Schöne“, Berlin 1887, p. 108.

sei, sondern nur, dass das Begehren, dem es Befriedigung biete, lediglich das Betrachten des Gegenstandes zum Inhalt habe." Deswegen erzeugt in der Tat das Schöne eine gewisse Ruhe, die aber nicht in seiner objektiven Beschaffenheit liegt, die oft die heftigste innere und äussere Bewegung aufweisen kann, sondern im Gemütszustande des Betrachters. Weil das Begehren in der Betrachtung befriedigt erscheint, so hört alles Streben, das über die Gegenwart hinaus will, auf: es entsteht ein Ausruhen von energischen Willensregungen, vom Kampf des Lebens. Allerdings gilt das nur vom vollkommen Schönen oder wenigstens nur von dem Schönen, das dem Betrachter vollkommen erscheint, denn so wie sich ein Missfallen in das Wohlgefallen einmengt, muss auch das Begehren nach der Abänderung des Kunstwerkes entstehen.

Es wäre jetzt noch der Begriff der persönlichen Beziehung zu erläutern, einer der schwierigsten Begriffe, so dass ich nicht weiss, ob mir seine mehr als negative Bestimmung gelingen wird. Negativ bestimmt, fasst er alles das in sich, was über die blosse Betrachtung des Gegenstandes hinausgeht. Er darf aber nicht mit dem Individuellen verwechselt werden, denn die Beziehungen zum Schönen sind stets individuell, sie hängen von der individuellen Vorstellungswelt des Betrachtenden ab. Das Persönliche im ästhetischen Sinne ist nicht das, was ein Individuum von anderen unterscheidet, sondern dasjenige, was ein Kunstwerk zu den individuellen Zwecken des Betrachters in Beziehung setzt, was also ein Kunstwerk zu einem Mittel für das Individuum macht oder auch nur das Betrachten des Kunstwerkes zu einem Mittel macht. Wenn meine eigene Betrachtung des Kunstwerkes mir ein Mittel der Analyse des Schönen wird (etwa zum Zweck einer Abhandlung), so hört hier das Schöne auf und die Wissenschaft fängt an. Deswegen ist es so schwierig, ein Kunstwerk nicht bloss seiner Technik, sondern auch seinem ästhetischen Eindruck nach einer wissenschaftlichen Analyse zu unterwerfen, der Gegenstand der Analyse droht immerfort unter den Händen zu entschwinden.

Darin aber, dass das Wohlgefallen am Schönen nicht über die Betrachtung hinausgeht, liegt auch das, was Kant seine Allgemeingiltigkeit nennt. Denn dadurch, dass jeder Zweck der Betrachtung, jeder persönliche Vorteil, der aus dem Gegenstande der Betrachtung heraussieht, ausgeschlossen erscheint, stelle ich mich auf einen Standpunkt, der nicht bloss geeignet ist, mein

Standpunkt zu sein, sondern der jedermanns Standpunkt sein kann, vorausgesetzt, dass er sich mit der blossen Betrachtung begnügt. Allerdings mache ich dabei aber eine Voraussetzung, die nie und nirgends zutrifft, dass nämlich die Innenwelt des Andern genau dieselbe Beschaffenheit habe wie meine eigene. Unter denselben inneren Bedingungen ist das Schönheitsurteil allgemeingiltig, aber diese Bedingungen sind niemals gegeben, jede Innenwelt hat ihre eigenen ästhetischen Erfahrungen gemacht, nach der sich ihre ästhetischen Urteile richten, und deswegen können die Schönheitsursachen zweier Personen nur in den seltensten Fällen, wenn überhaupt, miteinander übereinstimmen. Nichtsdestoweniger erscheint dem Einzelnen sein Schönheitsurteil im Augenblick, wo er sich in ein Kunstwerk vertieft, allgemeingiltig, weil er auch beim Andern dieselbe Innenwelt voraussetzt. Diese Allgemeingiltigkeit ist aber nicht eine logische, sondern eine psychologische oder vielmehr sie ist ein psychologischer Schein, eine psychologische Scheingiltigkeit.

Kant hat die Zweckmässigkeit von der Schönheit, wenigstens von der reinen Schönheit, ausgeschlossen. Meines Erachtens mit Unrecht; denn es handelt sich doch bloss darum, dass im Betrachten nicht über das Betrachtete hinausgegangen wird, dass nicht ein Streben entsteht, das über die Betrachtung hinausgeht. Darin ist nicht eingeschlossen, dass nur ein Gegenstand betrachtet wird, man kann auch ein Verhältnis von Gegenständen dem Schönheitsurteil unterwerfen: Die Zweckmässigkeit ist aber ein solches Verhältnis von Gegenständen zu einander, auch dann, wenn der Zweck ein idealer ist, der in der Aussenwelt nicht aufgewiesen werden kann. Man kann diese Zweckmässigkeit an sich betrachten, ohne dass sich ein Verlangen oder Begehren regt, die über diese Betrachtung hinausgehen. Die Zweckmässigkeit kann an sich gefallen, sie hat eine Schönheit für sich, die unabhängig von meinen persönlichen Vorteilen ist, sie kann in der Betrachtung selbst als Zweck und nicht als Mittel erscheinen. Das ist zum grossen Teil bei der architektonischen Schönheit der Fall. Hier ist der Zweck des Gebäudes die Hauptsache und seine Schönheit liegt zum grossen Teil darin, dass der Zweck in allen Teilen seinen richtigen (allerdings auch gefälligen) Ausdruck findet. Nur wenn man nicht bei der Betrachtung der Zweckmässigkeit stehen bleibt, wenn man zum Gebrauch und Zweck selbst übergeht, hört die Schönheit auf. Deswegen ist die zweckmässige

Gestaltung eines Gegenstandes ebenso eine Schönheit, wie die Gestaltung eines Gegenstandes ohne Zweck, die schön ist.

Die Schönheit der Zweckmässigkeit ist aber freilich eine eigene Art der Schönheit und eine Schönheit, die leichter vom blossen Betrachten zum Wünschen und Verlangen führt; denn der Zweck braucht nur in enger Beziehung zu meinem Begehren zu stehen, so wird die blosse Betrachtung der Zweckmässigkeit unmöglich, man strebt, zum Gebrauch selbst überzugehen.

Man wird also dreierlei Arten von Schönheit zu unterscheiden haben: 1. Die Schönheit eines Gegenstandes, der nur den Zweck der Betrachtung, keinen über ihn hinausgehenden Zweck hat. 2. Einen Gegenstand, dessen Schönheit in der Angemessenheit zu einem bestimmten Zwecke ausserhalb seiner besteht, einer Schönheit, die sich auch in der Natur vorfindet. 3. Die Schönheit, die Kant die anhängende Schönheit nennt, d. h. die Verbindung einer gefälligen Form mit der Zweckmässigkeit des Gegenstandes. Dazu gehören Ornamente, Zieraten, Anhängsel u. s. w. So kann ein Pokal die Schönheit der Zweckmässigkeit und in seinen Ornamenten und seiner Form anhängende Schönheit besitzen.

b) Kant versteht unter der Allgemeingiltigkeit des Schönen auch die Apriorität des ästhetischen Urteils. Der Gegenstand soll nämlich gefallen eines Urteils wegen, das vor aller Erfahrung gefällt wird; aus diesem Urteil entspringt erst das Gefallen. „Vor aller Erfahrung“ hat hier den Sinn, dass das Urteil nicht auf einem sinnlichen Eindruck, auf einem sinnlichen Reiz beruhen darf. Es bleibt daher nur die Art und Weise übrig, wie das Sinnliche aufgefasst und zusammengefasst wird, d. h. die Vorstellung des Gegenstandes in der Einbildungskraft (die Art und Weise, wie die Einbildungskraft ihn auffasst) muss übereinstimmen mit dem Erkenntnisvermögen überhaupt. Mit anderen Worten: nur die Form des Gegenstandes in Raum und Zeit macht seine Schönheit aus. Denn nach Kant sind Raum und Zeit Formen der Anschauung a priori und die Einbildungskraft ordnet die sinnlichen Reize in Raum und Zeit: also die Anordnung des Sinnlichen in Raum und Zeit muss Zweckmässigkeit für unser Erkenntnisvermögen besitzen. Das heisst wohl, sie muss sich mit Leichtigkeit unter einem Begriff überhaupt zusammenfassen lassen, nicht aber unter einen empirisch bestimmten Begriff.

Lassen wir die Metaphysik Kants beiseite, so ergiebt sich daraus, dass Kant den blossen sinnlichen Eindruck nicht zum Schönen rechnet und das wohl mit Recht, wenn man darunter die von allen Verhältnissen und Beziehungen losgelösten Sinnesinhalte versteht. Grün, ein Geruch, ein Ton u. s. w. sind an und für sich nicht schön, sie können nur in ihren Verhältnissen untereinander und zum Nachfolgenden und Vorangegangenen schön genannt werden. Auch wenn ich das Grün einer Wiese schön nenne, so tue ich das nur im Gegensatz zu anderen Elementen der Landschaft oder vielleicht in Erinnerung an die toten, staubigen Farben der Stadt. Ich sehe hier davon ab, dass wenigstens nach Kant auch dieses Wohlgefallen an der Farbe kein Wohlgefallen am Schönen wäre. Den anderen transscendentalen Erörterungen Kants ist aber meines Erachtens kaum etwas zu entnehmen, was weitere praktische Anwendbarkeit besässe. Dass die Vorstellung in der Einbildungskraft mit unserem Erkenntnisvermögen übereinstimmen müsse, ist selbstverständlich, so dass dann eigentlich alles schön sein müsste. Tatsächlich kann man auch nichts Widersprechendes denken noch darstellen; man kann höchstens unberechtigte Erwartungen an das Vorhandene knüpfen. d. h. der empirischen Kausalität Widersprechendes vorstellen. Das Letzte ist aber etwas, was der Schönheit gar nicht entgegen ist, die Darstellung eines Wunders, eines Märchens widerspricht durchaus nicht den Gesetzen der Schönheit. Auch wenn ich einen historischen Vorgang in einem Drama oder einem Gemälde gegen die historische Wahrheit abändere, kann das Dargestellte doch schön sein. Auch ist in alledem die blosse Übereinstimmung des Vorgestellten mit unserem Erkenntnisvermögen vorhanden, es ist hier nur ein Widerspruch mit dem tatsächlichen empirischen Inhalt gegeben. Nicht weiter kommt man mit der Zweckmässigkeit des Schönen für unser Erkenntnisvermögen, denn das durch die Einbildungskraft Vorgestellte muss zweckmässig für unser Erkenntnisvermögen sein. Ein positives Moment enthält die Forderung der leichten Unterordnung des Schönen unter einen Begriff überhaupt. Denn abgesehen davon, dass diese Leichtigkeit ein sehr relativer Begriff ist (was dem einen schwer ist, kann dem andern leicht sein), liegt darin eine Vermengung des Logischen und des Schönen. Freilich hat auch das Logische seine Schönheit, aber diese ist doch nicht die einzige.

c) Kant hat aber auch, was teilweise schon erörtert wurde, die Allgemeinheit des ästhetischen Urteils darin gesucht, dass es nicht auf dem Sinnlichen, nicht auf dem Empfindungsinhalt beruht. Dieser ist nur empirisch, das ästhetische Urteil ist a priori; das Apriori aber beruht auf Beziehungen und Verhältnissen, die ursprünglich und vor allem sinnlichen Inhalt, vor aller Erfahrung gegeben sind. Dieses „Vor“ aber ist nicht ein zeitliches, es wurzelt darin, dass in der Erfahrung Beziehungen gegeben sind unabhängig vom sinnlichen Inhalt selbst, weil sie ursprüngliche Funktionen des Geistes sind, bevor es noch einen Inhalt giebt, obgleich sie nur an einem Inhalt in Erscheinung treten können. Auf diesen Beziehungen der Sinnesinhalte auf einander durch die Einbildungskraft gemäss dem Erkenntnisvermögen beruht die Schönheit. Die Schönheit ist daher Form, nicht der sinnliche Inhalt ist schön, sondern Verhältnisse von Inhalten und diese Verhältnisse sind unabhängig vom sinnlichen Inhalt, sonst wären sie nicht a priori, nicht allgemeingiltig, sie stehen vor aller möglichen Erfahrung fest. Darin liegt wieder zweierlei: 1. Dass die Schönheit auf Verhältnissen und nicht auf dem Inhalt beruht, dass die Schönheit blosse Formschönheit ist. 2. Dass die Schönheit auf Formen (Urteilen) a priori beruht, die von der Erfahrung, vom sinnlichen Inhalt unabhängig sind. Da der zweite Punkt schon erörtert wurde, haben wir nur noch den ersten Punkt zu prüfen.

Es ist gewiss richtig, dass die Schönheit auf Verhältnissen beruht, aber ebenso richtig, dass sie auf einem Inhalt beruht, weil es kein Verhältnis, keine Beziehung ohne Inhalt giebt, obgleich es auch keinen Inhalt ohne jede Beziehung giebt. Alle Verhältnisse der Gleichheit, Ähnlichkeit, des Gegensatzes, alle räumlichen und zeitlichen Verhältnisse u. s. w. sind ohne Inhalte, zwischen denen sie bestehen, undenkbar. Gleichheit und Ähnlichkeit finden sich immer nur an gleichen und ähnlichen Inhalten, nie für sich; dasselbe gilt für räumliche und zeitliche Beziehungen, ein Neben- und Nacheinander ohne Inhalte hat keinen Sinn. Ebensowenig kann etwas schön oder hässlich genannt werden ohne einen Inhalt; denn wenn ich von allem Inhalt absehe, so bleiben nur Gleichheit, Ähnlichkeit, Gegensatz, Nebeneinander, Nacheinander als Begriffe überhaupt übrig. Wie soll nun ein Nebeneinander an und für sich schön sein? Dann müsste ja auch jedes Nebeneinander schön sein, wenn aller sinnliche Inhalt gleichgiltig ist, dann müssten alle Verhältnisse gleicherweise schön oder auch hässlich sein, denn

was ein Verhältnis zu einem bestimmten Verhältnis macht, ist immer der Inhalt. Wodurch soll sich ein Nebeneinander von dem andern unterscheiden, wodurch eine Ähnlichkeit von der andern, wenn nicht durch die Inhalte, die ähnlich, die nebeneinander sind. Wenn blosse Verhältnisse schön sind, dann müssen, wenn ein Verhältnis schön ist, alle schön sein, wenn ein Verhältnis hässlich ist, alle hässlich sein, weil dann alle Verschiedenheit innerhalb der Verhältnisse aufhört.

Ebensowenig aber kann man behaupten, dass es einen Inhalt ohne Beziehungen, ohne ein Verhältnis zu anderen Inhalten geben könne. Wenn ich von einer Farbe, etwa „Rot“, spreche, so setze ich damit schon gewisse Beziehungen zu anderen Farben voraus, Ähnlichkeiten mit und Gegensätze zu anderen Farben. Gäbe es nämlich nur rote Farben, dann könnte ich von keiner roten Farbe sprechen, sondern nur von der Farbe überhaupt; aber auch Farbe gäbe es dann nur im Gegensatz zu anderen Inhalten, Tönen, Tastinhalten u. s. w. Gäbe es aber keine anderen Inhalte als Farben, dann hätte das Wort Farbe keinen Sinn, dann könnte ich nur von Inhalten des Bewusstseins sprechen, dann wären die Farben die einzigen Inhalte. Jeder Inhalt erscheint daher als bestimmter Inhalt nur durch seine Beziehungen zu anderen Inhalten. Wenn ich betone, dass etwas rot sei, so setze ich damit voraus, dass es nicht blau, nicht grün, aber auch kein Ton, kein Geruch sei u. s. w.; ich setze also gewisse gegensätzliche Beziehungen voraus, durch die das Rot eben als rot erscheint. Jeder Inhalt erscheint also als bestimmter Inhalt nur durch seine Verhältnisse der Ähnlichkeit und des Gegensatzes zu anderen Inhalten, sehe ich von diesen ab, so bleibt nur das leere Wort „Inhalt“ übrig. Daraus ergiebt sich, dass diese Beziehungen (zu anderen Inhalten) und die Inhalte unauflöslich mit einander verknüpft sind, dass jedes Verhältnis nur durch seine Inhalte bestimmt werden kann und jeder Inhalt durch seine Verhältnisse zu anderen Inhalten als bestimmter Inhalt erscheint.

Wenn das richtig ist, dann ist es ebenso unmöglich von Schönheiten bloss der Verhältnisse wie von Schönheiten bloss des Inhalts zu sprechen, weil beide nur in ihrer gegenseitigen Bestimmung etwas sind: ein Inhalt ohne Beziehungen zu anderen Inhalten ist ein Nichts, ein Verhältnis ohne Inhalte ist ein blosses Wort.

Vielleicht könnte man aber die formale Schönheit als die Schönheit räumlicher Formen auffassen. Hier scheint ein Gefallen vorhanden zu sein, das bloss an der äusseren Form hängt und mit dem Inhalt nichts zu tun hat. Dagegen spricht jedoch zweierlei: 1. Der Raum ist nicht blosse Form, er ist nicht identisch mit räumlichen Verhältnissen; 2. Raum und räumliche Verhältnisse sind nicht vorstellbar ohne Inhalt, ohne qualitative Unterschiede.

Was den ersten Punkt anbelangt, so ist der Raum nicht in räumliche Verhältnisse von Qualitäten auflösbar und überhaupt nicht in räumliche Verhältnisse, immer bleibt ein unauflösbares inhaltliches Moment zurück. Wenn ich bei der Fläche von ihrer Qualität (Farbe, Tastqualität) absehe, so bleibt nicht eine Beziehung von mathematischen, ausdehnungslosen Punkten übrig; die Fläche kann nicht in Beziehungen von unendlich vielen ausdehnungslosen Punkten aufgelöst werden. Denn der mathematische Punkt ist eine reine Abstraktion und an sich nicht vorstellbar und die Beziehung von unendlich vielen Punkten (aus denen doch die Fläche bestehen müsste) ist eine unbeendbare Aufgabe. Deswegen kann der Raum nicht durch die Beziehung von unendlich vielen Punkten zu einander entstehen, weil jeder Punkt schon zu seiner Vorstellbarkeit den Raum voraussetzt und weil die Zusammensetzung des Raumes aus unendlich vielen Punkten eine unbeendbare Aufgabe wäre. Deswegen sind Flächen, Körper ursprüngliche räumliche Inhalte, ich möchte sagen Raumqualitäten, deren mathematische Konstruktion aus Punkten eine mathematische Fiktion ist, über deren mathematischen Wert ich nicht urteilen will, ihr psychologischer oder erkenntnistheoretischer ist aber gleich Null. Daher ist auch die Schönheit räumlicher Gestalten nicht rein formal, sie besteht nicht in räumlichen Verhältnissen allein, sondern enthält schon ein weiter unauflösbares inhaltliches Moment.

Was den zweiten Punkt anbelangt, so sind Raum und räumliche Verhältnisse unauflösbar in der Anschauung mit Empfindungsqualitäten verknüpft. Es ist weder eine Ausdehnung, noch ihre Grenze ohne qualitative Unterschiede vorstellbar, mögen diese nun der Gesichtsempfindung oder Tastempfindung angehören. Was für den Raum gilt, gilt auch insofern für die Zeit, als auch diese nicht ohne irgendwelchen Inhalt als Zeit vorgestellt werden kann. Da nun gerade die Kunst es wesentlich mit Anschauungen

(im philosophischen Sinn) zu tun hat und nicht mit Abstraktionen, so erhellt daraus die Notwendigkeit und Bedeutung des inhaltlichen Momentes für dieselbe.

Form und Inhalt sind so unlösbar in der Anschauung mit einander verbunden, dass die Schönheit nie rein formal und auch nie rein inhaltlich sein kann. Es könnte nur die Frage aufgenommen werden, ob nicht einmal die Form, das anderemal der Inhalt in einem Kunstwerk überwiegen könnte, eine Frage, auf die ich aber hier, wo nur die fundamentalen Begriffe der Schönheit behandelt werden sollen, nicht eingehen kann.

§ 3. Unterschied des Schönen vom Guten, Wahren und Angenehmen.

a) Das Angenehme.

Kant unterscheidet das Angenehme vom Schönen dadurch, dass das Angenehme nicht uninteressiert gefalle und das komme daher, dass beim Angenehmen nur der sinnliche Inhalt gefällt, der empirisch ist und der Form a priori, d. h. der Übereinstimmung des Gegenstandes mit der Urteilskraft entbehrt. Für Kant ist daher der Unterschied zwischen dem Schönen und Angenehmen ein fundamentaler. Dagegen, dass dieser Unterschied ein fundamentaler sei, möchte ich folgende Gründe geltend machen: 1. Das Angenehme kann ebenso uninteressiert sein, wie das Schöne. Die Uninteressiertheit haben wir ja darin gefunden, dass etwas in der blossen Betrachtung gefällt, dass es nicht ein Begehren erregt, das über die blosse Betrachtung hinausgeht. Nach Kant soll aber die einfache Farbe nur angenehm nicht schön sein können, denn sie ist ein sinnlicher Inhalt. Es ist aber tatsächlich möglich, dass eine Farbe ganz uninteressiert gefällt, dass die blosse Betrachtung der Farbe gefällt, ohne dass darin ein Begehren über diese Betrachtung hinausläge. Deswegen kann man eine Farbe ebensowohl schön als angenehm nennen und der Sprachgebrauch unterscheidet nicht genau zwischen diesen beiden Ausdrücken. Ebenso kann auch das Murmeln des Baches ein sinnliches Wohlgefallen erregen, das im Hören aufgeht und kein Begehren erzeugt; auch eine gute Speise gefällt mir unmittelbar ohne weiteres Begehren, ohne weiteren Zweck. Deswegen sagt man auch in Norddeutschland, eine Speise schmecke schön und nicht gut oder angenehm

und mit Recht, denn ein fundamentaler Unterschied zwischen beiden Ausdrücken ist nicht vorhanden. Der Feinschmecker isst, um zu essen, und nicht etwa, um zu leben, wie der Musikliebhaber hört, weil er im Hören Vergnügen empfindet und nicht etwa, um sagen zu können, er sei dagewesen. Der Unterschied hier ist nur, dass die Töne eine mannigfaltigere und ausgesprochenere Mischung von Elementen aufweisen, in der das Einzelne genau unterschieden, doch wieder ein Ganzes bildet, was beim Geschmack nicht der Fall ist: hier gehen die einzelnen Geschmäcke viel zu sehr ineinander über und bilden ein schwer unterscheidbares Gemisch. Eben weil die Elemente im Geschmack zu wenig klar und abgegrenzt hervortreten, eignet er sich weniger zur Kunst, denn diese verlangt einen Aufbau, in dem ein Element auf dem andern beruht, aus ihm hervorgeht. Also dem Geschmacksinn fehlt die Fähigkeit tieferer ästhetischer Ausbildung, wenigstens findet sie sich nur bei Wenigen und auch da in geringerem Masse als bei den höheren Sinnen. Sonst ist aber nicht abzusehen, warum ein Gegenstand des Geschmacks nicht ebenso ästhetisch beurteilt werden könnte, wie der Gehörsinhalt; dasselbe gilt vom Geruch und vom Getast, die beide freilich die verschwommensten und unklarsten Elemente in sich enthalten und von denen besonders der erste der ästhetischen Ausbildung vielleicht noch weniger fähig ist als die andern Sinne.

Das, was man angenehm nennt, kann also ein ebenso uninteressiertes Wohlgefallen erregen wie das Schöne. Doch nennt man auch manches angenehm, das kein uninteressiertes Wohlgefallen erregt: wenn ich etwa einen kleinen hässlich geformten Apfel betrachte, von dem ich weiss, dass er einen feinen Geschmack hat, so kann sein Anblick für mich ein sehr angenehmer sein. Sein Anblick ist mir aber nur angenehm, weil er die Hoffnung eines Genusses erweckt, also nicht an sich; hier ist das Wohlgefallen nicht uninteressiert, es geht über den Gegenstand der Betrachtung hinaus und erregt ein Begehren. Diesen Anblick des Apfels angenehm zu nennen, ist aber nur eine unangemessene Ausdrucksweise, nicht der Anblick des Apfels ist angenehm, sondern sein Geschmack, der mir gar nicht gegeben ist. Dagegen kann der Anblick eines rotwangigen Apfels, der vielleicht schlecht schmeckt, ein uninteressiertes Wohlgefallen in mir erregen.

2. Das Angenehme kann ebenso Anspruch auf Allgemeingiltigkeit machen wie das Schöne. Wenn einem Durstigen das

Wasser schmeckt, so kann er behaupten, dass jedem Durstigen Wassertrinken das höchste Wohlgefallen erregen müsse; allerdings nur dem Durstigen, aber das gilt auch ähnlicherweise vom Schönen. Um das Schöne als solches zu fühlen, muss man in Stimmung sein, man darf nicht abgespannt, müde, hungrig sein, man muss auch eine gewisse ästhetische Vorbildung besitzen. Manches Angenehme gefällt sogar in dem Sinn allgemeiner als das Schöne, dass es zu seinem Gefühltwerden weniger Vorbedingungen als das letzte braucht: ein blauer Himmel, das saftige Grün der Wiesen, der kühlende Lufthauch im Sommer, der helle Sonnenschein gefällt jedem ohne alle Vorbedingungen. Deswegen sagt Lotze vom Kantischen Standpunkt aus sehr richtig, dass in Bezug auf Sinnlichkeit die Menschen nicht minder von Natur gleichartig organisiert seien als in Bezug auf Urteilskraft;[1]) daher ist das Gefallen am Inhalt ebenso allgemeingiltig wie an der Form. Das erhellt ja auch daraus, dass Inhalt und Form von einander nicht trennbar sind, dass jeder Inhalt eine Form und jede Form einen Inhalt haben muss.

So ist also das Angenehme ebenso uninteressiert und allgemein in seinem Wohlgefallen wie das Schöne, ein fundamentaler Unterschied zwischen beiden ist nicht aufzufinden. Dennoch macht die Sprache einen Unterschied zwischen „Angenehm“ und „Schön“, es muss also doch ein, wenn auch nicht fundamentaler, Unterschied vorhanden sein. Lotze findet ihn darin, dass wir im Angenehmen nur Reize erleiden und uns nicht einer von uns ausgeübten Tätigkeit bewusst werden, durch welche unsere Auffassung erst vollendet wird.[2]) Das Angenehme hat also hauptsächlich das Sinnliche und zwar einfache sinnliche Eindrücke zum Gegenstand. Dagegen liegt das Schöne in einer Mannigfaltigkeit beziehender, verknüpfender, vergleichender Tätigkeiten unseres Vorstellens oder unserer Einbildungskraft. Das Schöne gehört daher Objekten des höheren Geistesvermögens und zusammengesetzten sinnlichen Eindrücken an. Deswegen kann auch dasselbe Objekt schön oder angenehm genannt werden, je nachdem sich die Aufmerksamkeit auf die Form (des in ihm Unterscheidbaren Mannigfaltigen) richtet oder sich passiv der Lust des Eindrucks überlässt.

In dieser Erörterung Lotzes erscheinen einige Elemente mit einander verbunden, die, wie ich glaube, getrennt betrachtet

---

[1]) „Grundzüge der Ästhetik“ (Diktate aus den Vorlesungen). p. 6.
[2]) L. c. p. 7.

werden müssen. Es wird darin bekauptet, dass das Angenehme ein passives Gefühl, ein einfacher Eindruck sei und sich wenigstens überwiegend auf den Inhalt und nicht auf die Form beziehe.

Lotze behauptet also zunächst, dass das Angenehme ein passives Gefühl sei, dass man sich darin keiner Tätigkeit bewusst sei. M. E. ist man sich freilich einer Tätigkeit überhaupt nie bewusst, doch lässt das nur eine erkenntnistheoretische Begründung zu, von der ich hier absehen will. Was Lotze damit eigentlich meint, ist wohl, dass beim Angenehmen keine Ergänzung vonseiten dessen, der es fühlt, notwendig sei. Wenn man ein Gemälde betrachtet oder eine etwas verwickelte Zeichnung (ohne an derartige Betrachtungen gewöhnt zu sein), so findet man sich nicht gleich zurecht, weil man die notwendigen Ergänzungen in seiner Phantasie nicht findet, die Leinwand, Farbe und Zeichnung eigentlich erst zum Bild machen. Dazu kommt noch, dass man auch Gefühle ergänzen muss, die selbst nicht darstellbar sind, sondern aus äusseren Zeichen erschlossen werden müssen. Ist z. B. ein Kind am Grabe seiner Mutter dargestellt, so kann das Gefühl der Trauer weder gemalt noch gezeichnet werden, ich erschliesse es aus den Mienen und aus der Haltung seines Körpers. Solche Ergänzungen sind beim Schönen gewiss notwendig, doch soll man sich dabei keiner Anstrengung, keiner Tätigkeit bewusst werden; die Ergänzung soll sich möglichst von selbst ergeben, so dass ein starkes Bewusstwerden der Notwendigkeit der Ergänzung einen Fehler in der Darstellung oder in der Komposition zur Voraussetzung hat. Je zwangloser sich die Ergänzungen ergeben, je weniger sie zum Bewusstsein kommen, desto besser ist die künstlerische Darstellung. Diese „Tätigkeit", der man sich bei der Betrachtung des Schönen bewusst wird, ist also nicht etwas zum Schönen Gehörendes, sondern vielmehr etwas zu Eliminierendes, wenn es auch nie vollständig eliminiert werden kann. Dieselbe Art der Ergänzung kommt aber auch bei jedem noch so einfachen Eindruck vor. Wir haben gesehen, dass wenn man auch nur das einfache Element „Rot" an der Anschauung hervorhebt, darin eine Beziehung auf andere ähnliche und gegensätzliche Farben, sowie auf andere Sinnesinhalte enthalten ist. Es giebt keinen Eindruck, den man von allem andern auch nur im Denken isolieren könnte, denn indem man ihn isoliert, grenzt man ihn von anderen ab, unterscheidet ihn von anderen und bezieht ihn eben dadurch auf

anderes. Also ganz passiv verhält man sich bei keinem noch so einfachen Datum, an jedes knüpft sich ein Vorstellungsprozess der Assoziation, der es von anderen unterscheidet, hervorhebt etc.

Damit erscheint auch der zweite Punkt erledigt, dass das Angenehme ein einfacher Eindruck sei. Allerdings giebt es Eindrücke, die an sich einfach sind, die nicht weiter analysiert werden können — aber sie sind eben nur an sich einfach. Dieses „An sich" enthält schon eine Abstraktion des Subjekts, das darin von seinen Zutaten absieht. Tatsächlich erscheint jedes Datum in mannigfaltigen Beziehungen erfasst und ist gar nicht anders denkbar und vorstellbar. In diesem Sinne kann man das Angenehme auch keinen einfachen Eindruck nennen.

Was schliesslich den dritten Punkt betrifft, dass das Angenehme nur am Inhalt und nicht an der Form hängt, so haben wir gesehen, dass der Inhalt von der Form nie getrennt werden kann. Man ist überhaupt nur da von einer Form zu reden berechtigt, wo eine räumliche Gestalt in Frage kommt, oder wo ein Zeichen für etwas anderes steht, wie bei der Sprache. Zwar ist auch die räumliche Gestalt nicht blosse Form, sie ist auch Inhalt, ebenso ist auch das Wort nicht Form allein, sein Inhalt ist der Ton; dennoch kann man Wort und Gestalt Form nennen in Bezug auf etwas anderes, das darin eingekleidet oder ausgedrückt ist. Sie erhalten dadurch eine gewisse Selbständigkett, weil sich im Wesentlichen derselbe Inhalt durch verschiedene Formen ausdrücken lässt, derselbe Gedanke in verschiedenen Sprachen, dieselben Gefühle und Gedanken in verschiedenen Gestalten. Doch Lotze meint, soweit ich ihn verstehe, nicht diese Art von Form, sondern ihm hängt das Angenehme an einem Inhalt, der beziehungslos gefällt, das Schöne ist aber ein Wohlgefallen, das auf einer Beziehung des Mannigfaltigen beruht, wobei das Mannigfaltige, der Inhalt, mehr oder weniger gleichgiltig erscheint. Eine solche Trennung von Inhalt und Beziehung giebt es m. E. niemals, denn indem das Gefallen auf einem bestimmten Inhalt ruht, schliesst es damit alle anderen Inhalte aus. Ein Inhalt erscheint nur durch andere Inhalte bestimmt, ein Gefallen aber an einem unbestimmten Inhalt ist sinnlos.

Das Angenehme ist daher nicht ein rein passives Gefühl, das ein einfacher Eindruck seinem Inhalt nach hervorruft; dann wäre es vom Schönen der Art nach unterschieden, was nicht der Fall ist, auch in der Sprache nicht. Zugestanden muss dagegen

werden, dass das Angenehme ein passives Gefühl wie das Schöne ist, das aber an einfacheren Inhalten in einfacheren Beziehungen hängt; diese Einfachheit ist auch eine gewisse Einseitigkeit des Inhalts, denn das Gefallen an einer Farbe ist einseitiger, als das Gefallen an einem Gemälde. Das Schöne unterscheidet sich daher vom Angenehmen m. E. nicht der Art nach, beide sind Modifikationen desselben Gefallens, das, an einer Linie gedacht, an dem einen Ende angenehm, am anderen schön erscheint, so dass beide allmählig in einander übergehen.

b) Das Gute.

Kant unterscheidet das Gute an sich vom Wozu-Guten (Nützlichen). Kant hält aber das Gute und Schöne auseinander, so sehr er auch ihre Übereinstimmung fordert — auch Schiller hält bis zu einem gewissen Grade diese Unterscheidung noch fest. Dagegen giebt es Ästhetiker, die das Gute mit dem Schönen identifizieren, wie Plato und Baumgarten, und dazu neigen wohl alle idealistischen Philosophen nach Kant. Sie identifizieren es nicht direkt, aber das Gute, Schöne und Wahre sind nur drei Seiten eines und desselben, so dass dasselbe gut, schön und wahr ist, je nach dem Standpunkt der Betrachtung. Lotze fasst dagegen das Schöne als einen Ausdruck des Guten an sich auf. Das Schöne hat nur seinen Wert, weil in ihm sich jene Formen offenbaren, die das Gute zur eigenen Verwirklichung in der Erscheinungswelt herzustellen strebt.

Mag nun das Gute was immer sein, dass seine Erscheinungsweise das Schöne sei, ist mehr als zweifelhaft. Wenn das Schöne eine Erscheinungsweise des Guten wäre, dann müsste alles Schöne ein Gutes sein; diese Ansicht ist aber ohne die geschraubtesten Gründe und Deutungen nicht durchführbar. Wo soll sich in einem schönen Gebäude das Gute an sich offenbaren? Das Nützliche wohl, das ist sein Zweck, der sich in seinen schönen Formen offenbart. Aber das Gute an sich soll ja nicht das Nützliche, sondern etwas von zufälligen Zwecken ganz unabhängiges sein. Wo ist dieses bei einem schönen Gebäude zu finden und inwiefern gewinnt es Ausdruck im Schönen. Dasselbe gilt für die Musik. Die Musik als Erscheinung des Guten an sich ist eine Phrase, die schön klingt, aber nichts erklärt. Auch in der Malerei, Skulptur und Dichtung kann geradezu das Böse dargestellt

werden. Inwiefern ist nun dieses Böse eine Erscheinungsform des Guten?

Überdies darf man die moralische Wirkung nicht mit der moralischen Ursache des Schönen verwechseln. Das Schöne kann gewiss oft moralische Wirkungen hervorbringen, und selbst wenn alles Schöne moralische Wirkungen hervorbrächte, so brauchte deswegen das Moralische (Gute) noch nicht die Ursache des Schönen zu sein. Das Moralische könnte auch nur ein ständiger Nebenerfolg des Schönen sein, dieses aber wäre deswegen noch nicht um des Guten wegen geschaffen.

Soll trotz alledem das Schöne eine Erscheinungsform des Guten sein, dann müssen wir uns fragen, worin besteht denn das Gute an sich? Uns ist nur die Erscheinung des Guten an sich gegeben, das Gute an sich, das hinter ihm stecken soll, kennen wir nicht und es kann deswegen auch nichts zur Erklärung beitragen. Wie sich das Gute offenbart, können wir niemals aus diesem selbst, sondern nur aus seinen Offenbarungen, dem Schönen, kennen lernen; das Gute an sich als Ursache des Schönen ist also mindestens eine höchst unnütze Erkenntnis.

Das ganze Problem gewinnt einen anderen Sinn, wenn wir an die Stelle des Guten an sich den Begriff des Moralischen im Sinne menschlicher Erfahrung setzen. Dieser Begriff kann natürlich hier nicht im Einzelnen erörtert werden, besonders da zu vorliegendem Zweck die Feststellung einiger Hauptpunkte genügt. Moralische Handlungen wurzeln im gesellschaftlichen Wesen des Menschen, ein gänzlich isoliertes Wesen könnte weder Mensch noch moralisch sein. Das Moralische ist also ein bestimmtes (von der Gemeinschaft aus welchen Gründen immer gefordertes) gesellschaftliches Verhalten des Menschen (was keine Definition, sondern nur eine Hervorhebung gewisser wesentlicher Punkte sein soll). Diese Übereinstimmung mit den Forderungen der Gemeinschaft in der der Mensch lebt, gefällt jedem unparteiischen, genauer an dem zu beurteilenden Tatbestand ganz unbeteiligten Zuschauer (Smith). Dieses Wohlgefallen am Moralischen ist nun gewiss nicht unmoralisch, aber es ist für sich allein noch nicht moralisch. Es wäre ganz gut denkbar, dass jemandem eine moralische Handlung bestimmter Art sehr gut gefiele, dass er selbst aber im gegebenen Fall ganz anders handelte. Er fände dann Gefallen am Moralischen, wäre aber selbst nicht moralisch. Man muss also unterscheiden zwischen dem Moralischen als Gegenstand der Be-

urteilung und eines damit verbundenen Wohlgefallens und dem Moralischen als Antrieb zum Handeln und eines damit verbundenen Pflichtgefühls. Es ist klar, dass die erste Art der Betrachtung eine ästhetische Betrachtung ist, die ein passives, willenloses Wohlgefallen erweckt. Im zweiten Fall wirkt jedoch die Betrachtung des Moralischen als Antrieb und Nötigung zum Handeln und gehört daher gar nicht in das Gebiet des Ästhetischen. Das Moralische fällt also unter die ästhetische Beurteilung, es gefällt interesselos in der unmittelbaren Betrachtung; doch nicht derjenige ist moralisch, der das Moralische richtig beurteilt, sondern derjenige, der dem Moralischen gemäss will und handelt, sowie ein Künstler ist, nicht der, der ästhetischen Geschmack hat, sondern der, der diesem gemäss schafft. Das Ästhetische hat daher moralische Wirkungen oder kann sie wenigstens haben: es schafft den Sinn für „interesselose“[1]) Betrachtung und Wertschätzung, welche Momente auch dem Moralischen zugrunde liegen. Die Erkenntnis und Wertschätzung des Moralischen ist aber nicht identisch mit dem Moralischsein, denn nur zu oft handelt man nach dem Prinzip: video meliora proboque, deteriora sequor.

Auch soll damit nicht behauptet werden, dass alles Ästhetische auch moralisch sei, der Gegenstand des Ästhetischen kann sogar das Unsittliche sein, nur darf die Erzeugung von Unsittlichkeit nie sein Zweck sein. Das Ästhetische oder Schöne im weitesten Sinne will in der Betrachtung gefallen, darf aber damit keinen andern Zweck verbinden, sei er moralisch oder unmoralisch, ohne dadurch aus seinem Gebiete herauszutreten. Die Darstellung also auch des Unmoralischen in der Kunst kann schön sein, dann ist aber eben die Darstellung und nicht das Unmoralische schön. Niemals darf aber die Kunst das Unmoralische rechtfertigen wollen; sobald ein Kunstwerk diese Absicht hat, ist es weder ästhetisch noch moralisch, sondern unästhetisch und unmoralisch.

Das gilt jedoch nur von der Kunst, nur in der Kunst kann die Darstellung des Unmoralischen schön sein, in der Natur bleibt das Unmoralische immer unmoralisch und kann durch keine Betrachtung schön werden; denn schön kann immer nur die charakteristische Darstellung des Unmoralischen sein, die in der Natur fehlt.

Dass das Unmoralische ein Gegenstand der Kunst sein kann, beruht darauf, dass auch das Hässliche ihr Gegenstand sein kann,

[1]) Im Sinne Kants.

dadurch, dass es durch seine charakteristische Darstellung gefällt; aber eben deswegen, weil das Hässliche und Unmoralische nur durch seine Darstellung gefallen kann und nicht durch seinen Gegenstand, kann es auch nur in der Kunst und nie in der Natur schön sein.[1])

c) Das Wahre.

Kant behauptet, dass das Schöne nicht durch einen bestimmten Begriff gefalle; dass es durch den unbestimmten Begriff der Zweckmässigkeit überhaupt gefallen soll, beruht auf metaphysischen Voraussetzungen, die ich hier beiseite lassen will. Diese, wie mir scheint, unrichtige Behauptung Kants beruht auf seiner Begriffslehre. Trotzdem nämlich Kant selbst behauptet, dass Begriffe ohne Anschauung leer seien, so ist er doch der Ansicht, dass man solche leere Begriffe wirklich und nicht nur in blossen Worten denken kann. Nun haben aber meines Erachtens schon Berkeley und Hume nachgewiesen, dass der Begriff nur am Konkreten nie an und für sich besteht: so kann ich mir den Begriff des Dreiecks nicht vorstellen und nicht denken ausser an einem konkreten Dreieck in der Wahrnehmung oder Vorstellung. Ich beachte dabei an diesem konkreten Dreieck nur das, was jedem Dreieck zukommt und denke so an einem bestimmten Dreieck das Dreieck überhaupt. Ebenso giebt es aber auch umgekehrt keine Anschauung, kein Konkretum, das nicht von anderem unterschieden und dadurch begrifflich bestimmt wäre. Wenn ich einen Apfel male, so weiss ich und jeder Betrachtende, dass es ein Apfel ist; Apfel ist er aber nur durch seine bestimmten begrifflichen Beziehungen zu anderen Äpfeln und Nicht-Äpfeln, also durch Ähnlichkeit und Gegensatz. Als Apfel kann er auch nur dadurch gefallen, dass er dem Begriff Apfel in der Anschauung entspricht. Wenn es mir gleichgiltig wäre, welchem Begriff das Dargestellte entsprechen soll, dann könnte ich den Apfel auch wie eine Kartoffel malen.

So giebt es keinen Begriff ohne Anschauung, aber auch keine Anschauung, die nicht begrifflich bestimmt wäre; deswegen hängt auch das Schöne stets an einer begrifflich bestimmten Anschauung

[1]) Ausser durch Hineintragen der Kunst in die Natur, wenn man z. B. einen Gegenstand von charakteristischer Hässlichkeit in der Natur sich als Gegenstand der Kunst denkt.

und nicht an einer Anschauung überhaupt. Das, was eine Anschauung bestimmt individualisiert, sind ihre bestimmten begrifflichen Unterschiede; das Konkrete ist deswegen das begrifflich Unerschöpfliche.

Der Unterschied zwischen dem Schönen und Wahren besteht daher nicht darin, dass das Schöne durch keinen bestimmten Begriff gefällt, und dass die Wahrheit nur durch Begriffe bestimmt werden kann. Das Schöne wie das Wahre bedürfen bestimmter Begriffe, das Schöne bleibt aber bei der Darstellung eines bestimmten Begriffes in der Anschauung stehen, es geht nicht darüber hinaus. Das Schöne haftet an der Betrachtung eines bestimmten Begriffes an einer bestimmten Anschauung und mit dieser Anschauung hat auch das Schöne sein ganzes Ziel erreicht. Die Betrachtung eines Gegenstandes vom Standpunkt der Wahrheit dagegen setzt immer die begriffliche Bestimmtheit dieses Gegenstandes in Bezug auf ein ganzes System von Begriffen voraus, das nie an einer Anschauung, sondern stets an einem ganzen Prozess (einer ganzen Folge) von Anschauungen gegeben ist. Das Wahre findet daher sein Ziel nie an einer Anschauung oder auch an einer bestimmten Reihe von Anschauungen, es geht immer darüber hinaus zu einem System von Begriffen, das unvollendbar ist. Die Schönheit beruht daher auf einem Verweilen bei einer Anschauung oder einem abgeschlossenen Prozess von Anschauungen; das Wahre geht über jede Anschauung, jede Entwickelungsreihe von Anschauungen hinaus, denn sein Ziel ist ein begrifflicher Zusammenhang, der nur an der Anschauung des Universums vollendbar wäre.

Ich will das an einem einfachen Beispiel zu erläutern versuchen. Wenn ein Apfel zu botanischen Zwecken gemalt wird, so ist er ein Mittel zur Veranschaulichung eines botanischen Systems von Begriffen; zugleich bildet er aber nur ein Glied in den Anschauungen dieses Systems, das bloss Wert hat durch seine Beziehung zu allen anderen Gliedern und das tritt auch oft in der Darstellung hervor: hier leistet oft die schematische Darstellung ebensoviel, wie die naturwahre.

Der Apfel als Stilleben gemalt, hat aber keinen anderen Zweck, als seine Darstellung selbst; auch er hat begriffliche Beziehungen zu anderen Apfelarten und zu Nicht-Äpfeln, aber diese sind nicht der Zweck seiner Darstellung, sondern nur Mittel seiner richtigen Charakterisierung in der einzelnen Anschauung und für

den Betrachtenden sind sie notwendig zum richtigen Verständnis der Darstellung. Es findet hier also das Umgekehrte statt: für das Schöne ist das System von Begriffen nur das Mittel der richtigen Darstellung des Einzelnen; für das Wahre ist die einzelne Anschauung nur ein Mittel und zugleich nur ein Glied in der Darstellung eines ganzen Systems von Begriffen.

[Fortsetzung folgt.]

Heinrich Gomperz' Weltanschauungslehre.[1]

Von August Messer.

Der erste Band dieses Werkes, das mindestens vier Bände umfassen soll, behandelt Aufgabe, Vorbegriffe, Methoden und Einteilung der Weltanschauungslehre (oder „Kosmotheorie").

Als ihre **Aufgabe** wird bezeichnet, „einen widerspruchslosen Zusammenhang aller jener Gedanken herzustellen, die von den Einzelwissenschaften, sowie vom praktischen Leben zur Nachbildung der Tatsachen verwendet werden". Sie will nicht gegebene Weltanschauungen erklären, sondern selbst eine Weltanschauung begründen.

Im gewöhnlichen Sprachgebrauch umfasst die Bedeutung des Wortes „Weltanschauung" nicht bloss die theoretischen Überzeugungen in den allgemeinsten Fragen des Erkennens, sondern auch die obersten Prinzipien der praktischen Stellungnahme gegenüber Dingen und Ereignissen: Gomperz dagegen will den dem griechischen „θεωρία" entsprechenden Sinn von „Anschauung" schärfer festhalten, und er unterscheidet darum die „Weltanschauungslehre" als allgemeinen Teil der theoretischen Philosophie von der „Lebensauffassungslehre", die er als allgemeinen Teil der praktischen Philosophie zuweist. Die Weltanschauungslehre umfasst nicht die ganze theoretische Philosophie, weil wir dieser auch die ganze Logik und Psychologie zurechnen, die trotz ihrer engen Beziehungen zur Weltanschauungslehre doch von ihr zu unterscheiden sind.

Den Terminus „Metaphysik" dafür zu verwenden, lehnt er ab. Ursprünglich decke er sich zwar in seiner Bedeutung fast völlig mit „Weltanschauungslehre", insofern er zur Bezeichnung

---

[1] Weltanschauungslehre. Ein Versuch, die Hauptprobleme der allgemeinen theoretischen Philosophie geschichtlich zu entwickeln und sachlich zu behandeln. I. Bd.: Methodologie. Jena und Leipzig. E. Diederichs. 1905. XV und 416 S.

dessen diente, was Aristoteles selbst πρώτη φιλοσοφία genannt hatte, aber die geschichtliche Entwickelung habe dem Wort eine ihm fast untrennbar anhaftende Nebenbedeutung verliehen, die es empfehlenswert mache, es auf jene philosophische Denkrichtung einzuschränken, die „grundsätzlich die Erfahrung überschreite“ und „mit ausserempirischen Begriffen operiere“.

Auch die Bezeichnung „Erkenntnistheorie“ wird nicht passend gefunden. Dem „Umfang“ nach decke dieser Begriff sich zwar mit dem der Weltanschauungslehre, aber die Erkenntnistheorie setze das gemeinsame Stoffgebiet einer „einseitig-subjektivistischen Betrachtungsweise“ aus und greife damit den Lösungen vor.

Insofern die Weltanschauungslehre das Vorhandensein anderer Wissenschaften voraussetzt, ist sie als „sekundäre“ Wissenschaft zu bezeichnen. Es gilt insofern für sie das Prinzip der „Sterilität“. Wenn es nämlich als Zweck der Einzelwissenschaft aufgefasst werden kann, „Tatsachen festzustellen und zu ordnen“, so trägt die Weltanschauungslehre als solche hierzu nichts unmittelbar bei, sondern sie bezieht sich nur auf die „gedankliche Nachbildung schon anderweitig festgestellter und geordneter Tatsachen“. Sie geht also nicht von „Tatsachen“, sondern von „Begriffen“ und den zwischen ihnen hervortretenden Widersprüchen aus, und sie sucht diese Begriffe soweit umzubilden, dass sie einerseits zur Nachbildung der Tatsachen tauglich bleiben, dass aber andererseits die zwischen ihnen bestehenden Widersprüche gehoben werden.

Ist beides erreicht, so liegt darin die „Verifikation“ für die erreichte Auflösung der Probleme. Diese ist freilich wegen des stetigen Fortganges der praktischen und der einzelwissenschaftlichen Begriffsbildung stets nur eine einstweilige, nie eine endgültige.

Das Prinzip der Sterilität, der Enthaltung von der Bearbeitung der „Tatsachen“ selbst, lässt sich freilich nicht praktisch durchführen. Insbesondere wird der „Kosmotheoretiker“ vielfach auf psychologische Tatsachenfragen eingehen müssen. Dazu nötigt ihn die gegenwärtige Lage der Probleme der Weltanschauungslehre, andererseits der „recht unbefriedigende Zustand der Psychologie“ und die Tatsache, dass sie den hier in Betracht kommenden Fragen „von sich selbst aus nur eine sehr geringe Aufmerksamkeit zuzuwenden pflegt“. Freilich ist dabei festzu-

halten, dass ein psychologischer und überhaupt ein einzelwissenschaftlicher Satz für sich allein nie ein Problem der Weltanschauungslehre auflösen kann. Doch wird es sich herausstellen, dass „der Fortgang von der Lösung des psychologischen zu der des kosmotheoretischen Problems auf gewissen Gebieten allmählich zu einem einfachen und leichten schematischen Schritt herabsinkt."

Wenn so die Aufgabe der Weltanschauungslehre faktisch doch auf Bearbeitung von Tatsachen hinführt, so lehnt Gomperz doch entschieden jenen Radikalismus ab, der die Weltanschauungsprobleme dadurch zu lösen sucht, dass er „die widersprechenden Gedanken links liegen lässt und sich unmittelbar an die Tatsachen hält". Niemand kann die Weltanschauungslehre als eine ihrem Begriffe nach sekundäre Wissenschaft von vorne anfangen. Wir haben tatsächlich nur die Wahl zwischen kritischer und unkritischer Rezeption der überlieferten Begriffe. Hinter jenem Radikalismus, der unmittelbar auf die Tatsachen zurückzugehen vorgiebt — vielfach unter verächtlichen Seitenblicken auf die „Fachphilosophen", die „gelehrten Herren", die „Philosophieprofessoren" etc. —, verbirgt sich in Wahrheit immer eine unkritische, ihrer selbst nicht bewusste Rezeption überlieferter Auffassungen. Um einer solchen zu entgehen, vertritt der Verfasser grundsätzlich eine „kritische" Rezeption. Damit ist gefordert, dass die Weltanschauungslehre bei jedem Schritt vorwärts ihre eigene Geschichte den Hauptpunkten nach berücksichtige. „Sie muss ihre Probleme verfolgen von den ersten Widersprüchen, in die sich die Begriffe der Praxis und der Einzelwissenschaften verwickeln, durch alle Formen, in denen die Kosmotheorie selbst diesen Widersprüchen zu entgehen suchte, bis zu ihrem gegenwärtigen Stande; und erst, wenn sie auch hier noch Widersprüche der bisherigen kosmotheoretischen Begriffe nachweisen kann — sei es solche miteinander, sei es solche mit denen der Einzelwissenschaften oder der Praxis —, beginnt ihre eigene Arbeit."

Damit sind wir tatsächlich schon bei der „Methode" der Weltanschauungslehre angelangt, aber ehe sich der Verfasser in allgemeiner Form über diese ausspricht, behandelt er einige **„Vorbegriffe"**. Er führt dabei an einzelnen kosmotheoretischen Problemen die Art seines Verfahrens in konkreten Beispielen vor. Und zwar erörtert er in dieser Weise die Begriffe „Substanz", „Identität", „Relation" und „Form". Diese Darlegungen, die den

Hauptteil des Buches (S. 44—283) füllen, erheben aber nicht den Anspruch, die behandelten Probleme „endgültig aufzulösen, sondern nur auf den Weg zu leiten, auf dem diese Auflösung zu erreichen sein mag“. Der Gedankengang des Verfassers bei dem ersten der genannten Probleme soll hier etwas eingehender dargestellt werden, für die folgenden mögen kurze Andeutungen genügen.

Der „Substanz“begriff wird gefasst als „Korrelat des Dingbegriffes“. „Ding“ aber bedeutet „eine einheitliche und beharrliche Gruppe, zu welcher wir mehrere und wechselnde, sinnlich wahrnehmbare Qualitäten zusammenzufassen pflegen“. Das Problem ist nun: „ob eine solche Gruppe noch neben jenen Qualitäten ein Element enthalte, das im Gegensatz zu der Mehrheit und dem Wechsel der letzteren ihre Einheit und Beharrlichkeit begründe: dieses hypothetische Element nämlich nennen wir Substanz“. Die ontologische Frage, ob die Substanzen und Qualitäten ein subjektives oder auch ein objektives Sein besitzen, soll dagegen in der ganzen Erörterung ausser Betracht bleiben.

Für den Standpunkt des praktischen Lebens ist das „Ding“ ein „Wirksames und Brauchbares, d. h. etwas, das spontan Einiges tut und Anderes sich gefallen lässt: also ein Lebendiges“. Diese Lebendigkeit, die dem Ding, nicht seinem Qualitäten zukommt, begründet „die Einheit und Beharrlichkeit des Dings gegenüber der Mehrheit und dem Wechsel der Qualitäten“. Dieser Standpunkt wird als der des „Animismus“ bezeichnet, wobei dieser Ausdruck die Dingbelebung überhaupt bedeuten soll, also in anderem Sinne gebraucht wird als gewöhnlich, wo er „eine besondere Art der Naturreligion, den Seelenkult“ bezeichnet.

Die Naturwissenschaft aber, die die „Gesetzmässigkeiten jener Wirksamkeiten und Brauchbarkeiten“ nachweist, betrachtet sie als notwendiges Geschehen an den Dingen und demgemäss gelten ihr die Dinge selbst (zunächst mit Ausnahme der Menschen- und Tierleiber) nicht als lebendig, sondern als tot. Der so entstehende Widerspruch treibt den Substanzbegriff über seine animistische Form hinaus.

„Um diesem Widerspruch zu entgehen“, legt eine erste kosmotheoretische Denkrichtung, die „metaphysische“ den mehreren und wechselnden sinnlich wahrnehmbaren Qualitäten „ein nicht sinnlich wahrnehmbares Etwas“ zu Grunde, dessen Einheit und Beharrlichkeit die Einheit und Beharrlichkeit des Dinges ausmache, und dem die Qualitäten als Accidenzen oder

Inhärenzen gegenübergestellt werden. Diese Annahme scheint in der Tat die Bedürfnisse der Praxis und die der Naturwissenschaft zu versöhnen, denn sie erklärt die Einheit und Beharrlichkeit des Dinges ohne dasselbe zu beleben und so der Notwendigkeit des Geschehens zu entziehen. Das naive Denken, das nur seinen Gegenständen adäquat sein will, wird damit befriedigt sein, nicht aber ein sekundäres Denken, das die „primären Gedanken" über die Gegenstände untersucht. Und zwar ist es nach Gomperz speziell die „Psychologie", die an dem metaphysischen Substanzbegriff Anstoss nimmt. Insofern diese nämlich voraussetzt, dass unser Wissen um die Dinge nur in „Vorstellungen" bestehen kann, und indem sie zeigt, dass solche stets durch „sinnliche Wahrnehmungen" bedingt sind, gelangt sie zu der Forderung, auch unser Wissen von der Einheit und Beharrlichkeit eines Dings müsse auf sinnlich wahrnehmbaren Elementen desselben beruhen. Indem die Psychologie so einen rein „empirischen Ding- und Substanzbegriff postuliert, entsteht ein neuer Widerspruch, der den kosmotheoretischen Ding- und Substanzbegriff über seine metaphysische Form hinaustreibt" und zwar zu der „ideologischen". Unter „Ideologie" versteht der Verfasser die Denkrichtung, die ihren typischen Vertreter in Hume hat. Sie will alle Begriffe auf Erfahrung gründen, sie denkt dabei aber diese Erfahrung lediglich als eine „rezeptive", d. h. als eine lediglich aus „Vorstellungen" zusammengesetzte. Von dieser Voraussetzung aus kommt sie in dem hier vorliegenden Problem zu dem Ergebnis: „das Ding enthält überhaupt kein besonderes substantielles Element, sondern ist lediglich ein Komplex von Qualitäten, und auch seine Einheit und Beharrlichkeit erschöpft sich demnach in der relativ beständigen Verbindung dieser Qualitäten".

Dieser Begriff führt nun aber wieder zu einem Widerspruch mit der Praxis; denn diese postuliert gerade eine von jener relativ beständigen Qualitäten-Verbindung unabhängige und über sie hinausgehende Einheit und Beharrlichkeit. Dieser Forderung aber vermag die Ideologie nicht Rechnung zu tragen, da sie ja geradezu die „Substanz" leugnet. Um diesem Widerspruch zu entgehen, nimmt eine dritte kosmotheoretische Denkrichtung, die „kritizistische", deren Hauptvertreter Kant ist, an: „unser Verstand sei so beschaffen, dass er nicht umhin könne, alle vorgestellten, mehreren und wechselnden Qualitäten unter den Begriff der Substantialität zu bringen, d. h. sie auf eine einheitliche

und beharrliche Substanz zu beziehen und sie somit als Qualitäten eines einheitlichen und beharrlichen Dinges zu denken; und es sei demnach die Substanz eine subjektive Zutat zu den Qualitäten."

Dagegen erhebt nun aber wieder die Psychologie Einspruch. Sie fordert, dass „alle subjektiven Erlebnisse als ihrer Art nach bestimmte Tatsachen des Bewusstseins müssen aufzuzeigen sein; als solche aber vermag der Kritizismus weder den „Verstandesbegriff der Substantialität" (die hinzugedachte Substanz), noch das „Bringen der Qualitäten unter diesen Begriff" (das Beziehen derselben auf diese Substanz) nachzuweisen. Eine vierte kosmotheoretische Denkrichtung, die „pathempirische" löst aber endlich auch diesen Widerspruch, indem sie festhält, die von den Qualitäten zu unterscheidende Substanz sei allerdings eine subjektive Zutat, aber eine solche, die sich im Bewusstsein wirklich aufzeigen lasse, nämlich ein Gefühl, „und zwar jenes Gesamteindrucksgefühl (Totalimpression), welches der Vorstellung der einzelnen Qualitäten vorangehe und sich erst in sie besondere, das sie aber auch nach dieser Besonderung noch einige, indem sie in dasselbe eingebettet bleiben".

Dieser „pathempirische" Substanzbegriff erfährt nun seine „Verifikation", indem gezeigt wird, dass er alle berechtigten Momente der vorher angeführten Substanzbegriffe in sich schliesse, ohne doch den erwähnten Widersprüchen ausgesetzt zu sein. Zunächst ist der „animistische" Dingbegriff in ihm „aufgehoben" (im Hegelschen Sinne). Er erhält Recht, sofern er „die Substanz auffasst als eine unserer Reaktion korrelate, spezifische Vitalität des Dinges". Denn wir erleben die Totalimpression der Dinge nicht lediglich als „unser" Gefühl, sondern auch als „ihre" Lebendigkeit. Noch vor der Besonderung der einzelnen Qualitäten stellt sich uns das Ding dar als „ein Etwas, das wir abwehren müssen, ja geradezu als ein Etwas, das uns angreift". Ferner erhält der „metaphysische" Dingbegriff Recht, insofern er zu dem Dinge neben den Qualitäten noch „ein einheitliches und beharrliches, nicht sinnlich wahrnehmbares Etwas, als seine Substanz", verlangte. Denn die Totalimpression ist von den Qualitäten verschieden und im Vergleich mit ihnen etwas Einheitliches und Beharrliches. Auch ist sie nicht sinnlich wahrnehmbar, da ein Gefühl weder gesehen, noch gehört etc. werden kann. Der „ideologische" Dingbegriff wird anerkannt, insofern er darauf dringt:

„dass alle Elemente des Dinges erfahrbar sein müssen“. Mit dem „kritizistischen“ endlich stimmt der „pathempirische“ insofern überein, als beide in der „Substanz“ „eine subjektive Zutat“ sehen, „eine Reaktion, die notwendig aus dem Wesen unserer Organisation hervorgeht“. — Beseitigt sind dagegen die Schwächen dieser Begriffe. Der „animistische“ fasste irriger Weise die Vitalität als etwas in dem Ding Vorhandenes statt als ein von uns zu den Qualitäten hinzugefühltes. Der „metaphysische“ Begriff verlegte die Substanz in das Ding und „aus der Sphäre des Erlebbaren heraus“, und so wird die Frage für ihn verhängnisvoll, woher er denn davon wisse. Diese Frage aber wird von dem pathempirischen Begriff beantwortet: „Wir wissen hiervon, weil wir Einheit und Beharrlichkeit des Dinges unmittelbar fühlen, und dieses unser Gefühl ist selbst die Substanz des Dinges.“ Der „ideologische“ Begriff ging in die Irre, indem er die „Erfahrung“, die alle Elemente des Dinges aufweisen müsse, zu eng fasste, nämlich bloss als „rezeptive Erfahrbarkeit“, d. i. „Vorstellbarkeit“ und so dazu getrieben wurde, die Substanz zu leugnen. Aber neben der „rezeptiven“ Erfahrung (dem Inbegriff der Wahrnehmungen und Vorstellungen) ist die „reaktive“ anzuerkennen. Im Gegensatz zu der „passiven“ Aufnahme der Wahrnehmungen stellt sich das Gefühl als ein „aktives“ Reagieren des Bewusstseins dar. Erfahren wird die Substanz (als „Totalimpression“ im „pathempirischen“ Sinne), weil sie eben als Gefühl erlebt wird; „vorgestellt“ dagegen (d. i. wahrgenommen oder phantasiert) wird sie freilich nicht, weil dies überhaupt nicht die Weise ist, in der wir Gefühle erleben.

Im nächsten Abschnitt wird in analoger Weise der „pathempirische“ Begriff der „Identität“ zu entwickeln und zu rechtfertigen gesucht: er fasse die von einem Gegenstand ausgesagte Identität als „ein demselben eingelegtes Gefühl der Ichstetigkeit“. Im folgenden Kapitel wird dann auf die „Relation“ als ein „Gefühl“ charakterisiert, und zwar als ein solches, „welches vor der Vorstellung der Relationsglieder vorhergeht, und in welches diese, auch nachdem sie sich aus ihm differenziert haben, eingebettet bleiben“. Der hieran sich anschliessende Abschnitt über den „Formbegriff“ hat einen allgemeineren Inhalt als die vorhergehenden. Als „Form“ bezeichnet nämlich der Verfasser „alles, was von Erlebnissen und Erlebnisgegenständen ausgesagt wird, jedoch nicht als Inhalt einer Vorstellung aufgezeigt werden kann“.

Der Begriff „Form“ umfasst somit auch die schon vorher behandelten Begriffe „Substanz“, „Identität“, „Relation“; nicht minder — was hier beiläufig erwähnt sei — die Begriffe „Objektivität“ und „Subjektivität“; denn Wahrnehmungen wie Weiss, Hart, Süss, Kalt bleiben in Bezug auf ihren „vorstellbaren“ Inhalt dieselben, ob nun diese Qualitäten als subjektive Zustände unseres Bewusstseins oder auch als objektive Eigenschaften realer Gegenstände gedacht werden. Auch hier werden wieder der Reihe nach die Auffassungen des Formbegriffs durch den „Animismus“, die „metaphysische“, „ideologische“ und „kritizistische“ Denkrichtung abgehandelt. Die Lösung des Problems, was denn der eigentliche Sinn der Formaussage sei, soll auch hier wieder der „pathempirische“ Standpunkt geben, nämlich: „die Form ist ein erfahrbares, allein nicht rezeptiv erfahrbares, somit ein von den erfahrbaren Vorstellungsinhalten verschiedenes und vielmehr eine reaktive Zutat zu denselben darstellendes Gefühl“. Mithin besagt der „Pathempirismus“: „der gesamte Inhalt der Erfahrung wird durch Vorstellungen, ihre sämtlichen Formen durch Gefühle im Bewusstsein dargestellt.“

Nach diesen konkreten Beispielen für das Verfahren bei der Erörterung der kosmotheoretischen Begriffe und der daraus sich ergebenden Probleme wird die **Methode** selbst noch in allgemeinerer Form einer zusammenfassenden Besprechung unterzogen. Ihr charakteristischstes Merkmal besteht, wie wir gesehen haben, darin, dass die Entwickelung der kosmotheoretischen Begriffe (bezw. Probleme) von ihrer „animistischen“ Gestalt über die „metaphysische“, „ideologische“, „kritische“ bis zu ihren „pathempirischen“ verfolgt wird. Wenn in der seither betrachteten Behandlung der „Vorbegriffe“ psychologische Erörterungen stark hervortreten, so ist die Methode doch nicht eine psychologische. Es wurde zwar z. B. das Substanzproblem durch den Satz über die Differenzierung der Totalimpression in die Qualitäten, das Relationsproblem durch den Satz über die Diffenzierung des Relationsgefühls in die Relationsglieder aufgelöst. Insofern derartige Sätze Tatsachen aussagen, sind sie allerdings psychologisch. Aber die Auflösung des kosmotheoretischen Problems besteht nicht in den Sätzen selbst, sondern in der Erkenntnis, „dass diese psychologischen Tatsachen den Sinn jener kosmotheoretischen Begriffe ausmachen“. So ist es auch ein lediglich psychologischer Satz, dass es Gefühle neben Vorstellungen giebt,

„dass aber diese Gefühle die Erfahrungsformen sind, um die seit vielen Jahrhunderten der Streit der Metaphysiker, Ideologen und Kritizisten tobt", das ist kein psychologischer, sondern ein kosmotheoretischer Satz.

Die Anordnung, in welche jene fünf Denkrichtungen gebracht worden sind, ist weder als eine ausschliesslich zeitliche, noch eine ausschliesslich logische anzusehen. Die später genannten treten zwar später auf, aber dabei können die früheren noch sehr wohl fortbestehen, und die oft sehr kleinen Zeitunterschiede des Entstehens kommen neben der langen Dauer des gleichzeitigen Bestandes oft kaum in Betracht. Auch kann ein Denker in Bezug auf verschiedene Probleme verschiedenen Denkrichtungen zugehören.

Das Schema selbst mit seinen fünf Stufen kann nicht etwa als einzig mögliches „deduziert" werden, sondern es ist der geschichtlichen Wirklichkeit entnommen. Freilich ist der Standpunkt des „Animismus", als der Ausgangspunkt der kosmotheoretischen Entwickelung und spezifische Standpunkt der Praxis in der philosophischen Litteratur fast nur in Spuren und Rudimenten nachweisbar. Da erst die Widersprüche, in die der „Animismus" sich verwickelte, das Bedürfnis nach kosmotheoretischen Untersuchungen überhaupt erzeugen, so kann es eine eigentliche Weltanschauungslehre vom Standpunkt des „Animismus" nicht geben. Und so muss bei der Entwickelung der kosmotheoretischen Probleme von ihrer animistischen Urform in der Regel abgesehen werden.

Die Methode selbst stellt sich dar als eine „dialektische" im Sinne Hegels, und zwar in dreifacher Hinsicht: 1. indem sie die Probleme durch Ausgleichung von Widersprüchen aufzulösen sucht; 2. insofern sie diese Auflösung zu verifizieren sucht durch den Nachweis, dass sie die berechtigten Momente der früheren Auflösungsversuche „aufgehoben" in sich enthält; 3. insofern sie diesen Auflösungsversuchen „nicht nur eine deskriptive, sondern auch eine konstitutive Funktion in Beziehung auf die gedanklich nachzubildenden Tatsachen zuteilt". Dieser letzte Satz — in dem allerdings das Ergebnis späterer Untersuchung vorweggenommen wird — bedarf einer näheren Erläuterung. In den Erörterungen des vorliegenden Bandes ist nämlich im allgemeinen vorausgesetzt, „dass die fünf verschiedenen kosmotheoretischen Denkrichtungen mit ihren Begriffen dieselben Tatsachen nachbilden wollen". Unter dieser Voraussetzung war das allgemeine Ergebnis gewonnen

worden, dass die Erfahrungsformen sich im Bewusstsein als Gefühle darstellen — mögen sie nun noch ein anderes objektives Dasein haben oder nicht. Wendet man aber dieses Verfahren auf die Erfahrungsformen der Objektivität und Subjektivität selbst an, so würde folgen: „Unter Objektivität verstehen wir die Verknüpfung des Vorstellungsinhalts mit gewissen Objektivitätsgefühlen, unter Subjektivität seine Verknüpfung mit gewissen Subjektivitätsgefühlen. Und hier hat er keinen Sinn mehr zu sagen: „Diese Gefühle repräsentieren die Objektivität, resp. die Subjektivität im Bewusstsein — mag nun der betr. Vorstellungsinhalt an sich objektiv oder subjektiv sein." Denn wenn wir unter Objektivität und Subjektivität überhaupt nichts anderes verstehen als die Verknüpfung mit diesen Gefühlen, so ist ja, sobald diese Verknüpfung einmal feststeht, die Objektivität resp. Subjektivität gar nicht mehr fraglich: der betr. Vorstellungsinhalt ist eben objektiv, wenn er mit den einen, und subjektiv, wenn er mit den anderen Gefühlen verküpft ist. „Animismus" und „Metaphysik" halten die äusseren Dinge für objektiv (d. h. verknüpfen mit ihren Vorstellungen Objektivitätsgefühle) und erklären sie darum auch für objektiv. „Ideologie", „Kritizismus" und „Pathempirismus" richten dagegen gerade ihr Augenmerk auf dieses Für-objektivhalten, „und indem sich ihnen dieses als etwas Subjektives (als eine „Vorstellung", als eine „kategoriale Beziehung") und endlich richtig als ein Verknüpfen mit Objektivitätsgefühlen erweist, erkennen sie jene Dinge als subjektiv". Aber die dialektische Methode führt nun zu der Einsicht, dass eben dieses „ihr Augenmerk auf das Fürobjektivhalten richten" und daraufhin „die Dinge für subjektiv erkennen" eine Änderung in der Erlebnisweise dieser Dinge ist (nämlich „ein Verknüpfen derselben Inhalte mit Subjektivitätsgefühlen"); dass somit einerseits für die „Animisten" und „Metaphysiker" es sich in der Tat so verhält, wie sie aussagen, dass nämlich die Dinge objektiv sind; dass es sich aber andererseits für „Ideologen", „Kritizisten" und „Pathempiriker" auch so verhält, wie sie aussagen, dass nämlich die Dinge subjektiv sind. „In Wahrheit verhält es sich eben so, dass es sich für den Einen auf die eine, für den Anderen auf die andere Weise verhält."

Gerade diese letzten Ausführungen machen nach der Ansicht des Verfassers den Terminus „Aufheben" verständlich und kennzeichnen sein Verfahren als ein „dialektisches" in der Weise Hegels. Sie zeigen aber auch, dass der „Pathempirismus" selbst

nur gewissermassen die letzte Wegstrecke in dem Durchwandern der kosmotheoretischen Probleme ausmacht, während die gesamte Methode der Weltanschauungslehre vielmehr als eine dialektische zu beziehen ist. Das folgende Kapitel ist nun aber noch einer genaueren Betrachtung der „pathempirischen" Methode selbst gewidmet.

Das von Gomperz neu gebildete Wort „Pathempirismus" soll einen Standpunkt bedeuten, „der zwar wie der ideologische Empirismus alle Begriffe auf Erfahrung zurückführt, in dieser Erfahrung indes nicht wie jener bloss Vorstellungen, sondern auch Gefühle (als ihre Formen) anerkennt". Wie in der „dialektischen" Methode an Hegel, so knüpft der Verfasser in der „pathempirischen" an Avenarius an — speziell an seine Einteilung der E-Werte in „Elemente" und „Charaktere", was seiner eigenen Einteilung aller Bewusstseinstatsachen in „Vorstellungen" und „Gefühle" entspreche. Der „Pathempirismus" ist also „die Denkrichtung, welche die kosmotheoretischen Probleme durch Aufzeigung der unseren Formbegriffen zu Grunde liegenden Gefühle, somit durch psychologische Untersuchungen aufzulösen sucht. Diese psychologische Methode wird dem Kosmotheoretiker durch den gegenwärtigen Stand seiner Probleme aufgedrängt. Denn nachdem die „Ideologie" die Erfahrung subjektiviert und der „Kritizismus" die Formen als die reaktiven Bestandteile dieser subjektiven Erfahrung aufgezeigt hat, bleibt nichts übrig, als von diesem Punkte aus den Weg weiter zu bahnen, zunächst also zu zeigen, „dass als solche reaktiven Bestandteile der subjektiven Erfahrung (des Bewusstseins) nur die Gefühle in Anspruch genommen werden können". Und dieser Nachweis eben macht das Wesen der „pathempirischen" Methode aus. Dem Bedenken gegenüber, dass ihre psychologische Natur die Erschleichung psychologistischer Resultate erwarten lasse, wird darauf hingewiesen, dass die schliesslichen Ergebnisse gar nicht psychologistisch sein würden.

Es wird sodann die Art der psychologischen Untersuchungen, welche die „pathempirische" Methode ausmacht, näher dargestellt. Sie gehören der analytischen (introspektiven) Psychologie, nicht der genetischen an; denn die Begriffe des praktischen Lebens und der Einzelwissenschaften, deren Widersprüche es auszugleichen gilt, sind die Begriffe erwachsener, kultivierter Menschen, nicht die von Kindern, Wilden oder gar Tieren. Diese Ausgleichung selbst geschieht „durch Aufzeigung jener Bewusstseinstatsachen

und speziell jener Gefühle, deren gedankliche Nachbildung die verschiedenen, einander widersprechenden Begriffe ergeben hat". Ausführlich wird in diesem Zusammenhang auf das gegenwärtige Überwuchern der genetischen Betrachtungsweise und die daraus sich ergebende Irrtümer eingegangen. Ferner wird die Einteilung aller Bewusstseinstatsachen in Vorstellungen und Gefühle gegenüber anderen Einteilungen zu rechtfertigen gesucht. Die qualitative Mannigfaltigkeit der Gefühle wird — unter energischer Polemik gegen die Beschränkung des Terminus „Gefühl" auf Lust und Unlust — als unabsehbar gross bezeichnet. Endlich werden die Hauptformen der Verknüpfung von Vorstellungen und Gefühlen ausführlich dargestellt. Diese Verknüpfung — die übrigens stets obwalten soll — darf selbst nicht auf „Relation" zurückgeführt werden, da „Relation" selbst eine derartige Verknüpfung ist. In Wahrheit ist „die Weise, in der wir Vorstellungen und Gefühle erleben, eine der wenigen ganz fundamentalen Tatsachen unserer Erfahrung, die eben deshalb, weil sie ein Letztes ist, in keiner Art mehr auf ein Anderes zurückgeführt werden kann". Sie wird vom Verfasser deshalb mit dem besonderen Namen „Charakterisierung" bezeichnet.

Das den Band abschliessende Kapitel behandelt die **Einteilung** der Weltanschauungslehre. Es wird dieser Einteilung, nicht wie es als naheliegend erscheinen könnte, ein System der Kategorien (Formbegriffe) zu Grunde gelegt. Die Arbeit der Weltanschauungslehre wäre vielmehr als beendet anzusehen, „wenn zu jedem Formbegriff das zu Grunde liegende Gefühl aufgezeigt und wenn dadurch jeder dieser Begriffe von den ihm anhaftenden Widersprüchen gereinigt wäre". Damit würde für einen künftigen Aufbau eines Kategoriensystems gerade nur die erste Grundlage geschaffen sein; „es würde dann diese Kategorienlehre zu der Weltanschauungslehre sich ähnlich verhalten wie die von Kant in der Vorrede zur Kritik der reinen Vernunft postulierte Metaphysik zu seiner Kritik der reinen Vernunft selbst". — Eingehend legt übrigens der Verfasser dar, warum er die Herstellung eines Systems der Kategorien für eine unlösbare Aufgabe halte.

Die von ihm gewählte Einteilung des gesamten Stoffes ergiebt sich ihm aus folgender Erwägung: Die „pathempirische" Methode, auf die ontologischen Begriffe Objektivität und Subjektivität angewendet, führt (wie oben gezeigt) zu der für die „dialektischen" Methode charakteristischen Einsicht, dass sich

diese Begriffe als wandelbare Bestimmungen darstellen, weil ein und derselbe Vorstellungsinhalt bald durch Objektivitäts-, bald durch Subjektivitätsgefühle „charakterisiert" sein kann; und dass dieser Wechsel „unserer ontologischen Auffassung jener Vorstellungsinhalte" für diese Inhalte zugleich, „einen Wechsel ihrer Seinsweise" bedeute. Dieser Auffassungswechsel aber ist, „wie sich zeigen wird", innerhalb relativ weiter Grenzen vom Willen abhängig. So kann man den unterscheiden: 1. die „Seinsweise, in der uns die Erfahrung gegeben ist", 2. das „Weltbild, welches aus ihr zu gestalten und aufgegeben ist". Der Erste behandelt die „Ontologie": hier gilt es festzustellen, was wir unter Objektivität, Subjektivität u. s. w. verstehen, und unter welchen Bedingungen von den Bestandteilen diese Bestimmungen ausgesagt werden. Das Zweite ist der Gegenstand der „Kosmologie". Hier handelt es sich darum, zu ermitteln, wie wir diese Auffassungsformen gebrauchen „sollen" und in welchen Fällen wir sie auf jene Erfahrungsbestandteile anwenden „sollen". Als der Zweck aber, von dem es abhängt, wie wir das ontologische Auffassungsvermögen gebrauchen sollen, wird sich die „Erzielung eines geordneten Erfahrungszusammenhangs" herausstellen.

Vorausgeschickt soll diesen beiden Hauptteilen eine „Noologie" oder „Denklehre" werden. —

Einige Bemerkungen zur **Beurteilung** des Werkes mögen sich an dieses Referat über seinen Inhalt anschliessen. Schon das bisher Gesagte wird genügend gezeigt haben, dass es sich hier um einen gross angelegten und leicht zu überblickenden Gedankenaufbau handelt. Der Übersichtlichkeit ist auch noch durch äussere Mittel Rechnung getragen. Der Text ist in eine nicht zu grosse Zahl — im ganzen 41 — Paragraphen gegliedert, die ganz kurz die Hauptgedanken zunächst hinstellen. An jeden Paragraphen schliessen sich dann sehr ausführliche Erläuterungen, die selbst wieder in gross und klein gedruckte Partien [1]) zerfallen. Die letzteren sind sachlichen Exkursen und historischen und polemischen Auseinandersetzungen gewidmet. Durch unsere knappe Skizze der wesentlichen Gedanken des Buches kann natürlich

[1]) Die Benutzung des Buches hätte noch dadurch erleichtert werden können, dass die Zahl der Paragraphen und die Nummern der einzelnen Abschnitte der Erläuterungen stets am oberen Rande der Seiten angegeben worden wäre. Da dies fehlt, so sind Verweisungen nicht immer leicht zu finden, zumal da auch noch ein Register aussteht.

keine Anschauung gegeben werden von dem überaus reichen Inhalt dieser Erläuterungen. Sie beweisen eine ausserordentliche Belesenheit des Verfassers und lohnen allein schon das Studium des Buches. Erleichtert wird ein solches durch die schlichte, anregende und frische Darstellungsart. So vermag das Buch bei einer erstmaligen, flüchtigeren Lektüre recht anziehend zu wirken. Bei genauerer Erwägung stellen sich jedoch gar manche Bedenken heraus, von denen einige hier ihre Stelle finden mögen.

Der Verfasser bezeichnet — in Anknüpfung an die Aufgabe, die er der Weltanschauungslehre stellt — sie als eine „sekundäre“ Wissenschaft, die es unmittelbar nicht mit „Tatsachen“, sondern mit „Gedanken“[1]) über Tatsachen zu tun hat. Aber indem er so das „Prinzip der Sterilität“ für sie proklamiert, stellt er einen Grundsatz auf, den er schon in diesem ersten Band faktisch durch seine weitausgreifenden psychologischen Untersuchungen fortgesetzt durchbricht. Der allgemeine Grund für dieses Aufgeben des „sekundären“ Charakters der Weltanschauungslehre scheint mir aber nicht bloss in dem gegenwärtigen Stand der Psychologie zu liegen, sondern auch in der Sache selbst, d. h. in der Konsequenz der Aufgabe dieser Disziplin, wie er sie fasst. Die „Verifikation“ der kosmotheoretischen Sätze soll ja in der Weise erfolgen, dass für die Auffassungen, durch die die überlieferten Widersprüche ausgeglichen werden, der Nachweis erbracht wird, „dass sie auch den Tatsachen adäquat sind“. Dadurch ist doch eine unmittelbare Berücksichtigung der Tatsachen gefordert! Und natürlich kann auch schon die ganze Arbeit an der Ausgleichung der Widersprüche in den vorliegenden kosmotheoretischen Gedanken nur in steter Fühlung mit den Tatsachen selbst erfolgen, da ja sonst das entscheidende Kriterium für das Ausschalten fehlerhafter Gedankenelemente fehlen würde.

Ähnlich steht es, wenn man das Verhältnis der Weltanschauungslehre zu jenen Problemen berücksichtigt, die von keiner der Einzelwissenschaften, die sich im Laufe der Zeit aus der Philosophie herausdifferenziert haben, übernommen worden sind, wie z. B. den Fragen nach dem Dasein und Wesen Gottes und der Unsterblichkeit der Seele. Diese Fragen beziehen sich nicht auf

---

[1]) Die Begriffe „Gedanken“ und „Tatsachen“ sollen nach der Erklärung des Verfassers ihre nähere Bestimmung erst später erfahren. Wir wollen sie daher wie er selbst „in einem vorläufigen und annähernden gemeinverständlichen Sinne verstehen“.

das Verhältnis von Gedanken zu einander, sondern es sind Tatsachenfragen. Gomperz möchte sie darum aus der Weltanschauungslehre ausscheiden. „Will man fortfahren", so erklärt er, „diese und ähnliche Probleme als philosophische zu betrachten und sie nicht etwa der spekulativen Theologie und Psychologie überantworten, dann muss festgestellt werden, dass die Weltanschauungslehre nur ein Teilgebiet der Philosophie ist". Aber kaum hat er so diese Probleme aus der Weltanschauungslehre hinausgewiesen, so sieht er sich doch veranlasst, sie wieder hereinzulassen; denn gleich darauf giebt er zu, dass die Weltanschauungslehre doch Anlass habe, sich mit dem Gottesbegriff zu beschäftigen; denn da man diesen Begriff vielfach dazu verwendet habe, kosmotheoretische Probleme „angeblich aufzulösen, so werde man die Durchführung jener Versuche zu prüfen haben". Aber wird dies möglich sein, ohne in Tatsachenfragen einzugehen? — Was ferner das Unsterblichkeitsproblem betrifft, so soll die Weltanschauungslehre zu zeigen haben, dass zwar zur gedanklichen Nachbildung des menschlichen Bewusstsein der Begriff einer unkörperlichen Substanz unentbehrlich sei, dass aber daraus nichts gefolgert werden könne für eine Fortdauer des Bewusstseins nach dem Tode. Eine derartige Erörterung führt doch auch wohl in Tatsachenfragen hinein. — Übrigens würde auch für eine Disziplin, die die genannten Probleme grundsätzlich ausschliessen wollte, die Bezeichnung als Weltanschauungslehre zu wenig dem Sprachgebrauch angemessen sein, da die Stellungnahme zu Fragen wie die nach Gott und Unsterblichkeit doch allgemein als grundlegend für die Weltanschauung gilt. Dazu kommt noch, dass auch die überwiegende Zahl derer, mit denen Gomperz gemäss seiner dialektischen Methode sich auseinanderzusetzen hat, weil sie Vertreter kosmotheoretischer Denkrichtungen, mithin seine Vorgänger in der Weltanschauungslehre sind —, diesen Problemen bei der Konzeption ihrer Weltanschauungen eine zentrale Stellung zugewiesen haben.

Nach alledem muss es doch als recht fraglich erscheinen, ob die von Gomperz beliebte Charakterisierung seiner Disziplin als einer „sekundären" Wissenschaft und die damit gegebene prinzipielle Ausschliessung aller Tatsachenfragen zweckmässig und durchführbar ist. Lassen wir Tatsachenfragen aber zu, so werden wir passend jene abschliessende philosophische Disziplin, die unter Verwendung allgemeinster Ergebnisse der Einzelwissenschaften

eine wohl begründete und in sich übereinstimmende Weltanschauung zu begründen sucht, — im Anschluss an die Entwickelung der Terminologie — „Metaphysik“ nennen. Auch haben ja Ontologie und Kosmologie, die Gomperz als die beiden Hauptteile seiner Weltanschauungslehre aufzeigt, längst als Teile der Metaphysik in der philosophischen Systematik ihre allgemein anerkannte Stellung gefunden. Freilich hat Gomperz den Terminus „Metaphysik“ in seinem System schon in anderer Weise festgelegt, um nämlich eine jener kosmotheoretischen Denkrichtungen zu bezeichnen, die in seiner „pathempirischen“ überwunden sein sollen.

Es führt uns das auf das Schema der fünf Stufen, deren Durchlaufen das Wesen der „dialektischen“ Methode ausmacht. Mannigfache Bedenken erregt hier die Behandlung der ersten Stufe, des „Animismus“, des „Standpunkts der Dingbelebung“, einer „Denkweise, die vor der kosmotheoretischen Spekulation hervorgeht“.

Dieser Standpunkt wird in doppelter Weise charakterisiert. Zunächst wird er bezeichnet als Standpunkt des „naiven und primitiv-geschichtlichen Bewusstseins“. Durch dessen Analyse seien die nötigen Belege dafür herbeizubringen. So wird auf das Zeugnis der Sprachen, die auch den unbelebten Dingen Geschlechtsunterschiede beilegen, Vorgänge als Tätigkeiten ausdrücken u. s. w. hingewiesen, ferner auch daran erinnert, dass Kinder zu einer solchen belebenden Auffassung ihrer Umgebung neigen — etwa den Tisch schlagen, an den sie sich gestossen. Gomperz hat nun aber selbst in anderem Zusammenhang so skeptisch über die genetische Psychologie sich ausgesprochen, dass es eigentlich auffallen muss, dass er das „naive“ und „primitive“ Bewusstsein, also das Innenleben von Kindern und relativ kulturlosen Erwachsenen, zum Ausgangspunkt seiner Begriffsentwickelung macht. Denn was ist für jene Stufe mit einiger Sicherheit festzustellen? Zunächst doch nur, dass gegenüber gewissen Dingen (ob gegenüber allen — ist doch sehr die Frage) ein ähnliches praktisches Verhalten stattfindet wie gegenüber lebenden Wesen. Wie weit nun diesem Verhalten gegen Dinge, „als ob“ sie lebend wären, eine bestimmte „Auffassungsweise“, bestimmte „Begriffe“ entsprechen, das mit einiger Sicherheit festzustellen, dürfte doch kaum möglich sein, da alles Befragen solcher Individuen (soweit es überhaupt durchführbar ist) die Naivität ihres Verhaltens aufhebt und Reflexion wachruft. Auch liegt doch der Gedanke nahe,

dass weniger irgend eine bestimmte positive Auffassungsweise für das erwähnte Verhalten massgebend ist als der Mangel an einer solchen, die Tatsache, dass die Merkmale „lebendig“ und „leblos“ noch nicht als solche bemerkt sind. Was aber Kinder betrifft, die in unserem Kulturkreise aufwachsen, so kann man gelegentlich feststellen, dass ihre Behandlung lebloser Dinge wie lebender durchaus nicht von einer entsprechenden Auffassungsweise begleitet ist. Sie „spielen“ eben und sind sich dessen, wie ich durch Befragen schon bei etwa Dreijährigen erkennen konnte, auch wohl bewusst.

Nun wird aber von Gomperz der Standpunkt des „Animismus“ auch als der der „Praxis“, und zwar — wie der ganze Zusammenhang nahelegt — als der der Praxis erwachsener Kulturmenschen bezeichnet. Zur Begründung hierfür behauptet der Verfasser, dass das Gegenverhalten der Dinge unserem eigenen Verhalten, das Hemmen und Sichfügen dem Widerstehen und Nachgeben „gleichartig gedacht“ wird. Zunächst überschätzt er doch wohl auch hier das „intellektuelle“ Moment, das „Denken“ beim praktischen Verhalten. Wäre an Stelle eines „Dingbegriffs der Praxis“ nicht eher zu reden von der Disposition zu bestimmten Betätigungen, die faktisch die Dinge in uns als Reaktionen auszulösen pflegen? Wollte man aber einen erwachsenen Kulturmenschen — und sei es auch nur ein „Ungebildeter“ — veranlassen, sein Verhalten gegenüber lebenden und leblosen Wesen sich zum Bewusstsein zu bringen, so würde sich ihm doch wohl sofort ein Unterschied seiner „Auffassung“ aufdrängen.

Wenn ferner gesagt wird: „Das Ding sei der Praxis gegenüber bestimmt als spezifische Lebendigkeit“, so ist doch auch das zu bedenken, dass „Lebendigkeit“ selbst nur eine Eigenschaft ist — und nicht einmal die am meisten dauernde. Auch der erlegte Fuchs — um ein Beispiel von Gomperz zu gebrauchen — hat noch seine Gestalt und seine rote Farbe, er gilt auch noch als derselbe, der vorher seine Räubereien verübt. Nehmen wir also selbst einmal an, die Aufgabe, einen „Dingbegriff“ des „primitiven“ Bewusstseins und einen solchen der „Praxis“ festzustellen, sei lösbar, und diese beiden Begriffe stimmten überein, so wäre doch noch sehr fraglich, ob sie einfach zu identifizieren wären mit dem Begriff einer „spezifischen Lebendigkeit“. Wäre dies der Fall, so würde ja auch der Naturwissenschaft, die diese Lebendigkeit leugnet, der Dingbegriff sozusagen allen Inhalt verlieren. Nun

führt aber Gomperz selbst aus, dass aus dem „animistischen“ Begriff unter dem Einfluss der Naturwissenschaft der „metaphysische“ entstehe, da die Naturwissenschaft „nur (!) gegen die Lebendigkeit der Dinge“ etwas einzuwenden habe. „Wird daher diese zu einer blossen (qualitativ unbestimmten) Substanz abgeschwächt, so steht sie dem durchaus nicht mehr (negativ) entgegen.“ Soll aber bei dieser „Abschwächung“ der Begriff irgend einen Inhalt noch behaupten, so ist doch wohl an das Merkmal zu denken, das z. B. Descartes in seiner Definition der Substanz: res, quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum, besonders scharf hervorgehoben hat. Nun giebt Gomperz selbst zu, dass dieser „metaphysische“ Dingbegriff den Bedürfnissen der Praxis genüge und dem naiven Denken keinerlei Anstoss bereite; ja er erklärt geradezu, dass der Dingbegriff der Metaphysik sich als eine Abstraktion vom Dingerlebnis des gemeinen Mannes darstelle.[1]) Wollen wir also rückschliessend einen „Dingbegriff“ des vorwissenschaftlichen Bewusstseins konstruieren, so müsste gerade jene Selbständigkeit, jenes Fürsichbestehen als sein wesentliches Merkmal anerkannt werden. „Substanz“ bedeutete dann das „selbständig für sich Bestehende“, nicht „eine spezifische Lebendigkeit“, die doch notwendig attibutiv gefasst wird. —

Wie die erste Stufe der von Gomperz konstruierten Entwickelungsreihe, die „animistische“, so bietet auch die letzte, die „pathempirische“ zu mancherlei kritischen Bedenken Veranlassung. Prüfen wir auch hier zunächst am Substanzbegriff den „pathempirischen“ Standpunkt. Die Substanz wird hier, wie wir gesehen haben, gleichgesetzt mit einem „Gesamteindrucksgefühl“, einer „Totalimpression“. . Belege für diese Gleichsetzung glaubt Gomperz allerdings nur in solchen Fällen wirklich aufweisen zu können, wo etwas Überraschendes und Neues erlebt wird. So werde z. B. bei einem plötzlichen starken Geräusch das Gesamteindrucksgefühl „Schrecken“ vor der Qualität „Geräusch“ erlebt; oder ein plötzlich aus dem Schlafe Aufgeweckter habe die Totalimpression „Etwas los!“, jedoch keine Vorstellung des „Was?“ Ähnlich sei es bei Totalimpressionen des Weiten, Mächtigen, Prächtigen, die uns ein bewunderndes Ah! entlockten, sich aber

[1]) In Übereinstimmung damit steht, dass Gomperz bezüglich des gewöhnlichen Relationsbegriffs erklärt, seine metaphysische Auffassung sei im populären Denken die herrschende.

erst allmählig in die Wahrnehmungen der einzelnen Glieder differenzierten, oder bei allgemeinen Eindrücken von Gesichtern als sympathisch, unsympathisch, offen, verschlagen, ohne dass Details der Gesichtsbildung aufgefasst sind. Solche Totalimpressionen lösten sich nun nicht restlos in die Qualitäten auf, sondern sie beharrten in gewissem Umfang. Dies werde durch die Tatsache bewiesen, dass ein Ding auch noch nach dem deutlich Wahrgenommenwerden einen sog. „Eindruck" mache; auch die analysierte Fernsicht sei „weit", das analysierte Gesicht „sympathisch". Diese Totalimpression eines Dinges, in die die Qualitäten eingebettet seien und durch die sie geeinigt würden, könne „mit Fug und Recht als seine Substanz bezeichnet werden".

Nun soll das faktische Vorkommen solcher Totalimpressionen nicht bestritten werden, aber es wird sich doch sofort der Einwand erheben: manche dieser Gesamteindrucksgefühle sind offenbar subjektiv, mit „Substanz" meinen wir dagegen stets Objektives! — Darauf finden wir bei Gomperz die Entgegnung: „Die Totalimpression zeigt sich uns einstweilen nur als ein Element des Dinges nach seiner subjektiven Seinsweise: die Substanz ist Gefühl, sofern die Qualitäten Vorstellungen sind; ob aber auch das Ding eine objektive Seinsweise besitze, und was etwa die Substanz sein möge, sofern die Qualitäten physische Eigenschaften heissen können — alle diese Fragen müssen aufgeschoben werden bis zu den späteren ontologischen Untersuchungen." — Aber ist damit unser Bedenken wirklich beseitigt? Wir können ganz wohl das Ontologische beiseite lassen; wir können uns völlig darauf beschränken, den Sinn, die Bedeutung des Substanzbegriffes festzustellen — und das will ja Gomperz angeblich auch —: und trotzdem müssen wir sagen: „Substanz" bedeutet uns stets Objektives, Totalimpression dagegen auch Subjektives. Auch ist es gar nicht so, dass solche Gesamteindrucksgefühle stets für die Konstatierung von Dingen bezw. Substanzen die Voraussetzung bilden. Ein plötzlicher Knall, der uns erschreckt, wird doch nicht als Ding aufgefasst. Es will mir also scheinen, dass die von Gomperz angeführten psychologischen Vorgänge nicht geeignet sind, uns über die Bedeutung des Substanzbegriffs irgend welche Aufklärung zu verschaffen oder gar seine „pathempirische" Auffassung des Begriffs irgendwie zu rechtfertigen.

Die Schwäche dieser Auffassung dürfte sich auch in Folgendem verraten. In seinen schon erwähnten Darlegungen über

genetische und analytische Psychologie (S. 312 ff.) betont Gomperz mit Recht, die genetische Psychologie könne keinen Schritt tun, wo ihr die analytische nicht vorgearbeitet habe und speziell die „pathempirische“ Untersuchung könne nur die analytische zu Grunde legen. Hier dagegen analysiert er nicht das „Meinen“ und Auffassen eines Dinges beim gewöhnlichen Verhalten, sondern er sucht „genetisch“ eine Vorstufe davon zu konstruieren. Er erklärt nämlich, Belege für seine „pathempirische“ Deutung des Dingbegriffs dürfe man nicht dort zu finden erwarten, „wo altbekannte und längsterwartete Objekte sich uns darbieten, und wo der Schlendrian der Gewohnheit den psychischen Prozess überhaupt auf ein Minimum der Lebhaftigkeit herabgesetzt und ihn damit auch der Selbstbeobachtung entzogen habe“. Und auf Grund solcher seltenen Fälle, die er nur der von ihm selbst verpönten, genetischen Betrachtungsweise verdankt, und die, wie eben gezeigt, faktisch für unsere Frage nichts beweisen — spricht er von einem „Gesetz (!)“, „dass die Qualitäten eben nie (!) anders entstehen als durch Besonderung aus Gesamteindrucksgefühlen“. So wohlfeil sind denn doch „Gesetze“ in der empirischen Psychologie nicht zu haben!

Die Unhaltbarkeit der „pathempirischen“ Zurechtlegung des Substanzbegriffs tritt uns endlich auch bei dem Versuch, ihn zu verifizieren, deutlich entgegen. Im Anfang des § 15 (S. 117) nämlich lesen wir, nach dem „Pathempirismus“ „sei die Substanz eine subjektive Zutat, jedoch eine solche, die sich im Bewusstsein wirklich aufzeigen lasse, nämlich ein Gefühl: und zwar jenes Gesamteindrucksgefühl (Totalimpression)“. Bei der Verifikation aber kommt Gomperz selbst das Bedenken — das wir vorhin gegen ihn geltend machten —, „dass die Dinge wenigstens (subjektiv) als objektiv erlebt werden“. Deshalb giebt er jetzt zu: „Es wird daher auch die Totalimpression der Dinge (wenigstens einem Teil ihrer Momente nach) nicht lediglich als unser Gefühl, sondern auch als ihre Lebendigkeit erfahren.“ Hat sich damit schon die wirkliche Bedeutung des Substanzbegriffs als eines Begriffs, der Objektives meint, wieder einigermassen zu Geltung gebracht, so erfährt sie eine noch glänzendere Rehabilitierung — freilich wohl gegen die Absicht unseres Verfassers —, wenn dieser gleich darauf sagt, der „animistische“ Dingbegriff sei vollständig im Rechte, insofern er die Substanz auffasse als „eine unserer Reaktion korrelate (!) spezifische Vitalität — des Dinges (!)“. Gerade auf

der vorhergehenden Seite (126) steht zu lesen, unsere Reaktion sei es, „die als die Totalimpression in unser Bewusstsein falle", also die Substanz ausmacht; jetzt (S. 127) ist vielmehr die dieser Reaktion korrelat spezifische Vitalität — als deren Träger selbst wieder das „Ding" genannt wird — die Substanz. Das hindert aber nicht, dass wir wieder auf der folgenden Seite (128) den Satz finden: „Dieses unser Gefühl ist die Substanz."

Nunmehr ein paar Worte über den „pathempirischen" Identitätsbegriff! Ihm zufolge „besteht die Identität in einem dem Gegenstand eingelegten (endopathischen) Gefühl der Ichstetigkeit (Ichkontinuität)". Dabei soll sich der „pathempirische" von dem „animistischen" Identitätsbegriff dadurch unterscheiden, dass er „das Identitätsbewusstsein nicht für ein solches des Objekts ausgiebt, sondern es als ein von uns dem Objekt eingelegtes Gefühl erklärt. — Aber warum dann dieses Gefühl noch Gefühl der Ich(!)-kontinuität nennen? Liegt nicht im Ichbegriff, wenn er auf andere angewendet wird, der Nebengedanke: „Dein Gegenüber meint sich selbst?" [1])

Ferner bedeutet doch „Identität" und „Kontinuität" nicht dasselbe! Man kann einem Begriffs- oder Satzinhalt, für sich betrachtet, Identität mit sich selbst zu sprechen, kann man dafür sagen: er besitzt Kontinuität? doch wohl kaum!

Wie stimmt es endlich zu der Ablehnung der genetischen Betrachtungsweise, wenn Gomperz sagt: „Am allerverkehrtesten erscheint uns jetzt die Bestreitung der Identität des Subjekts; denn gerade von hier aus ist der ganze Begriff ursprünglich (!) abgezogen"!?

Wie „Substanz" und „Identität", so wird auch die „Reaktion" und werden schliesslich alle „Form"begriffe überhaupt vom „pathempirischen" Standpunkt aus für „Gefühle" erklärt. Gefühl ist alles, was nicht Vorstellung ist; auch „Urteile" und andere sog. „Verstandestätigkeiten" werden ausdrücklich auf Gefühle reduziert. Dabei ist hier der Terminus „Gefühl" nicht wie etwa bei Wundt zur Bezeichnung einer Hauptklasse psychischer Elemente verwendet, sondern auch ganz komplexe Erscheinungen werden Gefühle genannt. Da muss man doch fragen: hat die Unterordnung irgend eines psychischen Vorgangs unter einen Begriff von so ungeheuerem Umfang noch irgendwie erheblichen Erkenntniswert? Und führen

[1]) Vgl. E. Husserl, Logische Untersuchungen II, S. 83.

die Erklärungen der einzelnen Formbegriffe, die der „Pathempirismus" mit Hülfe der Reduktion auf Gefühle vornimmt, nicht schliesslich auf Tautologien zurück — falls sie nicht unter Bedeutungsverschiebungen leiden? Am Substanzbegriff haben wir das Erstere, am Identitätsbegriff das Zweite gesehen. Übrigens findet sich auch in Bezug auf ihn der tautologische Satz: „Ein Identitätsbewusstsein ist es hier wie dort [sc. auf „animistischen" und „pathempirischen" Standpunkt], welches in dem identischen Objekte noch über die beiden Erlebnisse hinaus, vorhanden ist, und dessen Dasein eben den eigentlichen Inhalt der Identitätsaussage bildet" (S. 174). Ebenso dürfte eine tautologische Erklärung vorliegen, wenn der Begriff der Mehrheit auf ein „Aufmerksamkeitsspaltungsgefühl" zurückgeführt wird (S. 254).

Von viel grösserer Tragweite als diese Frage der psychologischen Terminologie ist jedoch jene allgemeine Behauptung von Gomperz: „dass diese Gefühle die Erfahrungsformen sind, um die seit vielen Jahrhunderten der Streit der Metaphysiker, Ideologen und Kritizisten tobt" (S. 285).

Mit der Aufstellung dieses Satzes geht der „pathempirische" Kosmotheoretiker über die lediglich psychologische Feststellung, „dass es Gefühle neben Vorstellungen giebt", hinaus, und dieser Satz macht also recht eigentlich das Charakteristische des „pathempirischen" Standpunkts aus. Gerade dieser Satz aber scheint uns hervorzugehen aus einer Vermengung realer psychischer Vorgänge, idealer Bedeutungen von Worten und Sätzen und endlich der damit gemeinten Gegenstände. Und eben dies scheint mir zu beweisen, dass die ganze „pathempirische" Methode krankt an einem verwirrenden Durcheinander der psychologischen, der logischen und der erkenntnistheoretischen Betrachtungsweise. Zur Begründung und Veranschaulichung meines Urteils mögen einige Beispiele angeführt werden.

Im Anfang der Erörterung über den Identitätsbegriff wird ganz richtig unterschieden zwischen den „Anlässen", bezw. „äusseren Bedingungen" der Identitätsaussage und ihrem „Inhalt", ihrem „inneren Sinn" (S. 137); und als das eigentlich zu behandelnde Problem wird der letztere bezeichnet, nämlich: „was denn eigentlich durch die Identitätsaussage behauptet wird?"[1]) Später dagegen wird die Frage so gefasst: „Welche Bewusstseinstatsache (!) im

[1]) Ähnlich wird das Problem formuliert bezüglich des Relationsbegriffs (S. 179) und der Formbegriffe (S. 217).

Falle des kontinierlichen Erlebens (und daher mittelbar auch in dem des intermittierenden) der Aussage numerischer Identität zu Grunde liegt (!)."[1]) Und ebenso heisst es S. 311 ganz allgemein: „Was wir unter einem Ding und einer Eigenschaft, einem objektiven Gegenstand und einem subjektiven Zustand, unter Ich und Du, unter Nebeneinander und Nacheinander, unter Ursache und Wirkung verstehen (!); d. h. (!) auf Grund welcher Bewusstseinstatsachen (!) wir diese Aussagen machen, das kann offenbar nicht mit Hilfe von elektrischen Batterien und automatischen Uhrwerken ermittelt werden, sondern allein durch Aufmerken auf das, was in uns vorgeht (!), wenn wir diese Aussage machen — somit durch ein Verhalten, das wir . . . als ein bloss introspektives bezeichnen können". Aber der (ideale) Sinn von Begriffen und Aussagen und die (realen) psychischen Vorgänge, d. h. die Bewusstseinstatsachen, auf Grund deren solche Aussagen erfolgen, sind streng auseinanderzuhalten. Jene fallen unter die Kompetenz der Logik, diese unter die der Psychologie. Es ist aber lediglich ein Verfahren im Dienste der Psychologie: zu merken auf das, „was in uns vorgeht", wenn wir bestimmte Aussagen machen. Das Ergebnis eines derartigen Beobachtens wird aber oft nur in der Konstatierung einiger — freilich „sinnbelebter" — Wortvorstellungen im Bewusstsein bestehen. Neue Einsichten in den Sinn, die Bedeutung von Worten, d. h. in Begriffe, gewinnen wir auf diesem Wege nicht; dazu müssen wir unsere Aufmerksamkeit nicht auf unsere (realen) Bewusstseinserlebnisse bei solchen Aussagen, sondern auf den (idealen) Sinn von Worten und Aussagen selbst richten, sie etwa mit inhaltlich verwandten vergleichen und die Unterschiede feststellen.

Zu dieser Verwechselung von psychischem Inhalt („Bewusstseinstatsachen") und logischem Inhalt („Sinn", „Bedeutung", „Meinung" etc.) tritt dann noch die weitere zwischen diesen beiden und den „Gegenständen" von Begriffen und Aussagen. So heisst es z. B. S. 276: „Vorstellungsinhalte brauchen nicht notwendig etwas Psychisches zu sein; es wäre denkbar, dass auch ein physisches (eventuell auch ein logisches) Gebilde unmittelbar in einer Vorstellung könnte gegeben sein." Gleich darauf lesen wir: „Hier verstehen wir unter einer Vorstellung eben den Vorstellungs-

[1]) Dieselbe Verschiebung der Problemstellung sehen wir bei dem Relationsbegriff S. 191, wo die Frage, was wir mit der Relationsaussage meinen, gleichgesetzt wird der anderen, was uns dazu veranlasst; vgl. auch Seite 155.

inhalt selbst, sofern er als Teil eines Bewusstseins vorkommt." Und die Beschäftigung mit diesen „Vorstellungen" bezw. „Vorstellungsinhalten" wird ausdrücklich der „psychologischen" Analyse zugewiesen. Bei dem im Anfang des zitierten Satzes gebrauchten Wort „Vorstellungsinhalte", das nicht notwendig etwas „Psychisches" bedeuten solle, wäre man zunächst geneigt, an logische Inhalte zu denken, aber das Weitere zeigt, dass der Verfasser an die in den Vorstellungen gemeinten „Gegenstände" denkt, denn nur solche können unter „physischen und logischen Gebilden" verstanden werden. Freilich können diese nun wieder nicht als „Teil eines Bewusstseins" vorkommen. Oder hat etwa schon einmal ein analysierender Psychologe bei seiner „introspektiven" Arbeit „100 wirkliche Taler" oder „den pythagoreischen Lehrsatz" gefunden". Dieselbe Verwechselung aber zwischen psychischen Inhalten und Gegenständen[1]) zeigt sich in dem oben angeführten — für den „Pathempirismus" grundlegenden Satz: Die „Gefühle" seien — die „Formen der Erfahrung".

Werden aber so nicht nur psychische und logische Inhalte, sondern auch Gegenstände in die Betrachtung hereingezogen, so ist es begreiflich, dass Gomperz unvermerkt aus dem Gebiet des Psychologischen und Logischen auch in das des Erkenntnistheoretischen übergreift, und er infolgedessen der Psychologie auch erkenntnistheoretische Aufgaben zuweist. So wird an schon früher angeführten Stellen behauptet, dass die Psychologie es sei, die gegen den „metaphysischen" und „kritizistischen" Standpunkt Einspruch erhebe. Und dass derartige Äusserungen nicht auf blosser Flüchtigkeit beruhen, zeigt sich darin, dass der Verfasser später in einer zusammenfassenden Betrachtung (S. 297f.) die genannten Gegensätze, die er jetzt als den „metaphysischen" und den „kritizistischen" „Grundwiderspruch" bezeichnet, ausdrücklich zwischen „Metaphysik" und „Kritizismus" einerseits und „Psychologie" andererseits vorfindet. Dass aber jene Richtungen erkenntnistheoretische sind und sie darum nicht in Gegensatz zu einer Psychologie geraten können, die wirklich diesen Namen verdient, das braucht doch wohl nicht näher ausgeführt zu werden.

---

[1]) Schon längst wird dem kundigen Leser die Frage aufgestiegen sein: Kennt denn Gomperz Husserls „Logische Untersuchungen" nicht? — Ja, er kennt sie; er zitiert sie wenigstens. Freilich kann ich nicht finden, dass auch sie im „Pathempirismus" „aufgehoben" seien.

Freilich nur durch diese Vermischung der Psychologischen mit dem Logischen und Erkenntnistheoretischen, die für den „pathempirischen" Standpunkt das eigentlich Neue und Charakteristische zu sein scheint, ist es möglich, dass Gomperz diesen mit den vier anderen Standpunkten (dem „animistischen", „metaphysischen", „ideologischen" und „kritizistischen") in eine Entwicklungsreihe bringt, deren Durchlaufen das Wesen der Methode ausmachen soll.

Ebendarum gelingt es aber auch Gomperz nicht, seine mehrfach ausgesprochene Absicht, in diesem der „Methodologie" gewidmeten Bande zu den eigentlichen ontologischen Fragen noch keine Stellung zu nehmen,[1]) wirklich durchzuführen. So erklärt er denn schon hier in diesen methodologischen Erörterungen: „Dass wir uns schliesslich für transscendente Realitäten entscheiden müssen, kann schon jetzt als unwahrscheinlich gelten" (S. 275). Er macht eben in der Tat doch schon eine Voraussetzung, die „der Kosmotheorie selbst" (speziell der Ontologie) „präjudiziert". Er teilt nämlich mit der „ideologischen" Denkrichtung die — als selbstverständlich hingenommene — Voraussetzung: was nicht „psychologisches Datum" ist, das kann auch nicht „den eigentlichen Sinn" von Begriffen und Aussagen darstellen.[2]) Damit ist gerade jene wesentliche Eigentümlichkeit des Denkens verkannt, die man neuerdings wieder scharf betont und als „Transscendenz des Denkens" bezeichnet hat, dass nämlich das Denken sozusagen ein Hinzielen auf Gegenstände ist, die von den psychischen Komponenten des Denkerlebnisses wie von seinem logischen Inhalt wohl zu unterscheiden sind.

Ausdrücklich sei dabei betont, dass man durch Anerkennung dieser Eigenart des Denkens der ontologischen Untersuchung nun nicht etwa nach der entgegengesetzten Richtung präjudiziert. Denn die Frage, ob und wie diese „genannten" Gegenstände „ausserhalb" des Denkens bestehen, kann vorläufig noch ganz offen bleiben. Gomperz aber hat sie tatsächlich durch die erwähnte Voraussetzung schon in verneinendem Sinne beantwortet. Damit

[1]) So heisst es z. B. S. 261: „Und sicherlich dürfen wir in der kosmotheoretischen Methodologie keine Voraussetzungen machen, welche der Kosmotheorie selbst präjudizieren würden." Vgl. auch S. 125, 176, 441 ff.

[2]) Belege für diese Übereinstimmung von „Pathempirismus und Ideologie" bieten alle „Verifikationen" der behandelten Begriffe; vgl. besonders S. 280 f.

hat er sich aber das Verständnis für jegliche Denkrichtung, die ausserbewusst Existierendes annimmt, verbaut. Alle „Metaphysik" hat es nach ihm mit „grundsätzlich unerfahrbarem Seienden" (S. 235) zu tun und insofern sie doch darüber Aussagen macht, krankt sie an einem inneren Widerspruch.

Aber damit, dass man Realitäten als bestehend annimmt, die von allen Bewusstseinsdaten verschieden sind — und das tut faktisch nicht nur die Metaphysik, sondern auch die Naturwissenschaft und jegliche Realwissenschaft überhaupt —, damit ist durchaus nicht gesagt, dass diese Realitäten grundsätzlich und in jeder Hinsicht „unerfahrbar" seien. Wir könnten ja etwa auf Grund der Wahrnehmungsinhalte, die als Wirkungen jener bewusstseinstransscendenten Realitäten aufzufassen wären, über diese selbst Erkenntnisse gewinnen.

Wir werden aber jene Voraussetzung, die Gomperz mit der „ideologischen" Denkrichtung teilt, als eine „psychologistische" bezeichnen und demnach dieses Prädikat auch der „pathempirischen Methode" beilegen dürfen.

Nun glaubt freilich Gomperz, diese Charakterisierung aufs gründlichste dadurch widerlegen zu können, dass er betont, er werde „gar nicht zu psychologischen Ergebnissen gelangen" (S. 306). Er deutet auch den Gedankengang an, durch den er dem Psychologismus zu entgehen glaubt. Aber prüfen wir diesen Gedankengang, so zeigt sich, dass er nur infolge der schon gerügten Begriffsverwirrung zu dem gewünschten Ergebnis führt. Gomperz erklärt nämlich: „In den Vorstellungen haben wir die Inhalte, in den Gefühlen die Formen der Erfahrung zu suchen. Zu diesen Formen aber gehören offenbar auch Objektivität und Subjektivität, und somit auch die diesen Begriffen teils äquivalenten, teils subordinierten Begriffspaare Gegenstand und Zustand, Körper und Bewusstsein, Physisch und Psychisch. Auch diesen also werden — ganz allgemein und schematisch gesprochen — Objektivitäts- und Subjektivitätsgefühle zu Grunde liegen, und je nach ihrer Verknüpfung mit Gefühlen von der einen oder anderen Art wird man von den Inhalten jener Vorstellungen Begriffe der einen oder der anderen Gruppe aussagen. Dann können jedoch sowohl die Vorstellungsinhalte wie die Gefühle an sich weder objektiv noch subjektiv, weder körperlich noch bewusstseinhaft, weder physisch noch psychisch sein, da ja alle diese Prädikate nur auf gewisse Verknüpfungsformen von beiden sich anwenden lassen. Sondern

es werden dann für diese elementaren Bestandteile der Erfahrung neue Begriffe gebildet werden müssen, welche sich gegen alle jene ontologischen Kategorien indifferent verhalten" (S. 306).

Zunächst lässt sich hiergegen einwenden, dass die Begriffspaare Objektiv-Subjektiv einerseits und Physisch-Psychisch andererseits weder „äquivalent" noch „subordiniert" sind. Denn Physisch und Psychisch sind Bezeichnungen für (reale) Objekte, während die Begriffe Objektiv und Subjektiv sich auf das Verhältnis des Erkennens zu seinem Gegenstand beziehen, mag letzterer nur physisch, psychisch oder ideal (d. h. nur „gedacht") sein. Setzen wir z. B. den Fall: ich will einen soeben erlebten Bewusstseinsinhalt analysieren (also etwas Psychisches erkennen), so kann meine Erkenntnis objektiv sein, d. h. wirklich den Sachverhalt „gedanklich nachbilden", oder auch mehr oder minder starken subjektiven Trübungen unterliegen.

Aber sehen wir einmal hiervon ab, nehmen wir auch an, Gomperz habe den hier in Betracht kommenden psychologischen Tatbestand richtig wiedergegeben, so ist doch kein Zweifel, dass die Worte „Vorstellung" und „Gefühl" wie für jedermann, so auch für ihn — ursprünglich — etwas Psychisches bedeuten, und dass seine Behauptung, soweit sie psychologischen Inhalts ist, besagt: bei der Aussage: etwas sei objektiv, verbinde sich (im Bewusstsein des Aussagenden) die Vorstellung von jenem Etwas mit einem Objektivitätsgefühl (Entsprechendes gilt natürlich für den Begriff „Subjektiv"). Nun identifiziert er aber dieses Erlebnis im Aussagenden mit dem gemeinten gegenständlichen Sachverhalt. Und so wird aus dem genannten psychologischen Satz der erkenntnistheoretische (und zwar „psychologistische"): der als objektiv bestehende Sachverhalt (und zwar jeder beliebige) ist Verknüpfung von Vorstellung und Objektivitätsgefühl. Damit ist gesagt: dass alles objektiv Bestehende „psychisch" sei. Gomperz vermeidet im Grunde nur das Wort und entlässt uns mit dem tröstenden Ausblick auf einen noch zu erfindenden neuen Begriff.

Noch deutlicher zeigt sich in einem anderen Gedankengang, dass er dem Psychologismus nur dem Wortlaut, nicht der Sache nach entgeht. Die Vermischung von Erkenntnisvorgang und Erkenntnisgegenstand, die wir soeben bei der Behandlung seiner beiden Ur-Elemente Vorstellung und Gefühl feststellten, macht sich nämlich auch geltend, wo er die Verknüpfung beider bespricht. Hier belehrt er uns nämlich, wie wir schon oben gesehen haben,

Gefühl und Vorstellung seien stets verknüpft; „Verknüpfung“ sei natürlich eine „Relation“; jede Relation aber sei selbst eine Verknüpfung der Relationsglieder mit einem Relationsgefühl. Deshalb habe es keinen Sinn, jene Verknüpfung der Ur-Elemente als „Relation“ zu bezeichnen und sie somit einem weniger allgemeinen Begriff unterzuordnen; er werde sie darum mit einem neuen Namen „Charakterisierung“ nennen.

Wer denkt nicht da an das „Wort“, das „zu rechter Zeit sich einstellt“? Wie steht denn in Wahrheit der Sachverhalt? Erkenntnisgegenstand ist hier das Verhältnis von Gefühl und Vorstellung. Von diesem wird ausgesagt: es sei eine „Verknüpfung“. „Verknüpfung“ aber als Begriff, also logisch betrachtet, ist zweifellos dem Begriff „Relation“ untergeordnet. Der letztere nämlich hat den grösseren Umfang: nicht bloss eine Verknüpfung, sondern auch eine Trennung, eine Über- und Unterordnung u. s. w. kann als Relation bezeichnet werden.

Jetzt steigt aber Gomperz ein Bedenken auf — das freilich nur aus einer ganz psychologistischen Denkweise entspringen kann. Er sagt sich nämlich: Relation ist ja selbst nur eine „Verknüpfung“ von Vorstellung (der Relationsglieder) und (Relations-) Gefühl; also ist Relation vielmehr der Verknüpfung untergeordnet.

Aber — so müssen wir dagegen erklären — nicht die Relation selbst ist eine Verknüpfung von Vorstellung und Gefühl; höchstens das psychische Erlebnis, in welchem ich die Relation „meine“, ist eine Verknüpfung der genannten Bewusstseinselemente; die Relation selbst ist der Gegenstand dieses psychischen Erlebnisses, genauer: die das Erlebnis durchwaltenden „Intention“ („Meinung“). Es hat aber keinen Sinn, die als objektiv konstatierte Verknüpfung von realen psychischen Elementen eines Erlebnisses einem der darin gemeinten Begriffe als (logisch) über- oder untergeordnet zu nennen. Ganz wohl aber können wir die Begriffe „Verknüpfung“ und „Relation“ — beide als „Begriffe“, als logische Inhalte gefasst — auf ihr Verhältnis logischer Über- oder Unterordnung untersuchen. —

Hat uns bis jetzt die „pathempirische“ Methode beschäftigt, so wollen wir zum Schluss noch in aller Kürze der „dialektischen“ Methode gedenken und zwar wollen wir uns auf den Gedanken beschränken, durch den nach Gomperz' Darlegung (S. 302) die dialektische Methode auch noch den Standpunkt des „blossen“

„Pathempiristen" überwindet und in sich aufhebt. Abschliessend und selbst unaufhebbar soll nämlich die Erkenntnis sein, dass für den „Animisten" und „Metaphysiker" die Dinge objektiv, für den „Ideologen", „Kritizisten" und (blossen) „Pathempiriker" die Dinge subjektiv sind (S. 303); kurz, dass die Dinge objektiv oder subjektiv sind, je nachdem sie dafür gehalten werden.

Diesen letzten Schritt der dialektischen Methode können wir freilich nicht mittun; er führt, soweit wir sehen, ins Bodenlose; der Wahrheitsbegriff selbst scheint uns damit „aufgehoben" zu werden.

Denn die beiden gen. Gruppen von Denkrichtungen in einen Gegensatz zu stellen, hat doch nur Sinn, wenn ihre Aussagen denselben Gegenstand betreffen. Meinen sie also mit dem Worte „Dinge" dasselbe, so können die widersprechenden Sätze: „die Dinge sind subjektiv" und „die Dinge sind objektiv" nicht beide wahr sein — oder ich weiss sonst nicht, was das Wort „Wahrheit" bedeuten soll.

Aber da ich vorläufig annehme, dass Gomperz nicht auch den Satz des Widerspruchs zu „überwinden" beabsichtigt, so kann ich mir seine paradoxe Behauptung auch nur wieder durch eine der Begriffsverwechselungen erklären, die uns ja jetzt nichts Auffälliges mehr bei ihm sind.

Die Vertreter jener fünf Denkrichtungen meinten natürlich mit ihren Aussagen eine von den Bewusstseinserlebnissen beim Auffassen und Aussagen selbst verschiedene Gegenständlichkeit. Und auf diese bezogen, bleiben ihre Sätze nach wie vor unvereinbar. Gomperz aber verwechselt wieder die gemeinte Gegenständlichkeit und die Erlebnisse des Auffassens und Aussagens und kommt so zu seinem wunderlichen Ergebnis. Heben wir nun unsererseits diese Verwechselung auf, so bleibt es bei der Feststellung, dass die eine Hauptrichtung der Kosmotheoretiker die Dinge für objektiv, die andere für subjektiv hält und erklärt, weil die ersteren die Vorstellungen der Dinge mit Objektivitätsgefühlen, die anderen sie mit Subjektivitätsgefühlen verknüpfen. Um diese Erkenntnis aber zu gewinnen, hätte es doch wohl der neuen „dialektischen" Methode und ihres Weges durch die fünf Stufen der „Kosmotheorie" nicht bedurft.

Die neu aufgefundenen Kantbriefe.

Mitgeteilt von Prof. Paul Menzer in Marburg.

Seit dem Erscheinen von Kants Briefwechsel in der Ausgabe der Berliner Akademie der Wissenschaften hat sich das Interesse für Briefe des Königsberger Weisen erheblich gesteigert und manch wertvolles Schreiben zu Tage gefördert. Und man darf wohl sagen, dass jeder neu aufgefundene Brief gerade in diesem Falle mit besonderer Freude begrüsst werden muss. Während wir von Goethe eine so überwältigende Fülle von Selbstzeugnissen oder Zeugnissen anderer besitzen, fliessen unsere Quellen in Bezug auf Kant ziemlich spärlich. Überhaupt war sein Andenken bei denen, die ihm nahe standen, nicht besonders gut aufgehoben. Von dem jugendlichen Kant erfahren wir durch seine Biographen nur einige Anekdoten und von dem älteren geben sie uns kaum ein lebendiges Bild, sei es, dass die Zurückhaltung eines Freundes, sei es, dass die Verehrung eines Schülers den unmittelbaren Eindruck seines Wesens nicht geben wollte, oder nicht zu geben wagte. Nur von seinen letzten Jahren und Tagen besitzen wir ein treues, wir müssen sagen, allzutreues Bild, das uns nur mit Schmerz über das Hinsiechen eines solchen Geistes erfüllen kann. Es ist ein unersätzlicher Verlust, dass wir von dem jugendlichen Kant so wenig wissen, dem Kant, der aus den Vorreden seiner ersten Schriften so jugendmutig und kühn zu uns spricht, der so rücksichtslos liebgewordene Meinungen zerstörte und sich vor gänzlicher Verwerfung festgeglaubter Theoreme nicht fürchtete. So war es mit grösstem Dank zu begrüssen, dass Groethuysen uns den Brief Kants an Lindner vom 28. Okt. 1759 mitteilte, in dem der jugendliche Magister sich also vernehmen lässt: „Ich meines Theils sitze täglich vor dem Ambos meines Lehrpults und führe den schweren Hammer sich selbst ähnlicher Vorlesungen in einerley Tacte fort. Bisweilen reizt mich irgendwo eine Neigung edlerer Art mich über diese enge Sphäre etwas auszudehnen, allein der Mangel mit ungestühmer Stimme sogleich gegenwärtig mich anzufallen und immer wahrhaftig in seinen Drohungen treibt mich ohne Verzug zur schweren Arbeit zurück — — intentat angues atque intonat ore."

Dieser Brief war einer der letzten, den der um das Andenken Kants so hochverdiente Oberbibliothekar Rudolf Reicke noch kurz vor seinem Tode lesen durfte. Er gerade hat mit besonderer Freude es begrüsst, wenn andere an seinem Plan alle Briefe Kants darzubieten mitarbeiteten. Leider ist es ihm nicht vergönnt gewesen, sein Werk ganz zu vollenden: der vierte Band des Briefwechsels steht noch aus. Doch es besteht die Hoffnung, dass das

reiche, von Reicke angesammelte Material in nicht allzu ferner Zeit dem Publikum dargeboten werden wird. Reickes Nichte, Fräulein Rose Burger, die treue Mitarbeiterin seiner letzten Jahre und mit seinen Manuskripten und Plänen vertraut, wird im Verein mit Johannes Reicke und dem Unterzeichneten den Band bearbeiten und zugleich in ihm all die neu aufgefundenen Briefe im Zusammenhang bringen. Umfangreiche Anmerkungen, die neue Aufschlüsse über Kants Leben enthalten, werden beigegeben werden.

Inzwischen erscheint es nützlich, die Leser der „Kantstudien" über 5 neu aufgefundene Briefe zu orientieren.

Der erste Brief wurde von Dr. Erich Ebstein in der „Deutschen Medizinischen Wochenschrift" 1907 in No. 47 veröffentlicht. Ich gebe zuerst den Text.

„Ew. Wohlgeb. habe die Ehre meine so eben erhaltene medicinische Depesche zuzuschicken. Die Nachricht des Herrn Baron von Asch ist, dem ersten Absatze nach, eben dieselbe, die Sie in den göttingischen gel. Anzeigen werden gelesen haben, und vermuthlich von eben demselben auch dorthin überschrieben, weil er mit gedachter Universität in Correspondenz steht. Doch ist der zweyte Absatz desselben Blattes neu und nicht in der götting. Zeitung enthalten. Ich bin in diesem Stücke der Meynung des Herrn Baron von Asch: daß nämlich die epidemia quaest. selbst von der Westküste des festen Landes von Amerika her seyn möge, weil die Russen dieselbe nun allererst zu besuchen anfangen, und sie von da nach den kurilischen Inseln können gebracht haben, mit welchen sie gleichfalls Verkehr treiben, von da sie denn durch eine, mir zwar unbekannte, aber doch vermuthliche Gemeinschaft der unter China gehörigen Mandsuren, vom Amurstrom aus, mit gedachten kurilischen Inseln (des Pelzwerks wegen,) hat nach China und so weiter verbreitet werden können. Denn wäre sie nicht durch irgend eine neu eröfnete Gemeinschaft auf unser altes Continent gekommen, warum hätte man denn ein so schnell laufendes Gift nun allererst entstehen sehen? In den englischen Zeitungen stand vor einigen Wochen die Nachricht: daß die Influenza im Septembermonat in America und den engl. Colonien sich hervorgethan und bis Philadelphia ausgebreitet hätte. Von da könnte man mit der Zeit erfahren, ob die Seuche aus Westen, folglich dem Innern von America, oder aus Osten, mithin vermittelst der Europäer dahin gekommen Das letztere ist mir wahrscheinlicher, eben darum, weil sie in Amerika allererst anfieng, als sie Europa schon bis zu dessen westlichen Küste durchlaufen hatte; auch haben die Indianer wenig Gemeinschaft untereinander.

Ich glaube beynahe, daß dieses die letzte Nachricht seyn werde, die ich über diesen Punkt habe erwarten können.

den 31. Dec. 1782. I. Kant."

Der Brief ist gerichtet an den Hofrat Dr. Johann Daniel Metzger, von dessen Beziehungen zu Kant wir schon durch Reickes Abdruck der „Nachricht an Ärzte" in den „Neuen Preussischen Provinzialblättern" aus dem Jahre 1860 erfahren haben. Weiter wird uns das Interesse Kants am Auftreten der Influenzaepidemie bestätigt durch den Brief von Arndt an Kant vom Frühjahr 1782 (Briefwechsel I S. 263 f.), den Brief von Kraus im April 1782 (Briefwechsel I S. 264) und den von Berens an Kant vom 30. April 1782 (Briefwechsel I S. 264 f.). Ebstein teilt nun mit, dass

ausser den erwähnten Nachrichten eine solche eintraf von dem ersten Feldarzt der vereinten Armee und Stabsarzt G. Th. Freiherr von Asch. Sie ist von Ernst Baldinger in sein „Neues Magazin für Ärzte“ Bd. 5 S. 261, Leipzig 1783, aufgenommen worden. An dieser Stelle findet sich auch der oben abgedruckte Brief (S. 260) unter der Überschrift: „Herrn Hofrath Metzgers Beyträge zur Geschichte der Influenza von 1782“. Die Notiz in den Göttingischen gel. Anz. hat Ebstein ebenfalls abgedruckt und es sei zur weiteren Orientierung auf seine ausführlichen Erläuterungen in der Med. Woch. verwiesen.

Ein anderer Brief wurde von Adolf Kohut in der „Gegenwart“ (No. 39) am 28. September 1907 veröffentlicht. Er ist an Biester unter dem 31. Dez. 1784 gerichtet. Das Original ist bisher nicht aufgefunden und so sind wir Kohut zu Dank verpflichtet, dass er zuerst eine Abschrift veröffentlichte, welche er in der Dresdener Bibliothek entdeckte. Sie findet sich unter den „Ebertiana“ Vol. 3. Die Abschrift macht den Eindruck grösster Sorgfalt, die Kantische Gewohnheit, Datum und Angabeort unter den Brief zu setzen, ist beibehalten und auch die sprachlichen Eigentümlichkeiten sind bewahrt worden. Leider hat Kohut einen höchst ungenauen Text übermittelt. Wichtige Worte, z. B. das zweite Wort des Briefes „zwey“, und einen ganzen Satz hat er ausgelassen, so dass der folgende Abdruck als der erste authentische gelten darf:

Beiliegende zwey Stücke überliefere ich würdigster Freund zu beliebigem Gebrauche. Gelegentlich wünschte ich wohl zu vernehmen, nicht sowohl was das Publikum daran beifallswürdig, sondern noch zu desideriren finden möchte. Denn in dergleichen Aufsätzen habe ich zwar mein Thema jederzeit vollständig durchgedacht, aber in der Ausführung habe ich immer mit einem gewissem Hange zur Weitläuftigkeit zu kämpfen, oder ich bin so zu sagen durch die Menge der Dinge, die sich zur vollständigen Entwicklung darbieten, so belästigt, daß über dem Weglassen manches Benöthigten die Vollendung der Idee, die ich doch in meiner Gewalt habe, zu fehlen scheint. Man versteht sich alsdann wohl selbst hinreichend, aber man wird Andern nicht verständlich und befriedigend genug. Der Wink eines einsehenden und aufrichtigen Freundes kann hiebey nützlich werden. Auch möchte ich mannigmal wohl wissen, welche Fragen das Publikum wohl am liebsten aufgelöset sehen möchte. Nächstens werde ich in zwey von den bisherigen verschiedenen Felder ausschweifen, um den Geschmack des gemeinen Wesens auszuforschen. Da ich beständig über Ideen brüte, so fehlt's mir nicht an Vorrath, wohl aber an einem bestimmten Grunde der Auswahl, ingleichen an Zeit, mich abgebrochenen Beschäftigungen zu widmen; da ich mit einem ziemlich ausgedehnten Entwurfe, den ich gern vor dem herannahenden Unvermögen des Alters ausgeführt haben möchte, beschäftigt bin.

Meine moralische Abhandlung war etwa 20 Tage vor Michael in Halle bey Grunert; aber er schrieb mir, daß er sie auf die Messe nicht fertig schaffen könnte, und so muß sie bis zu Ostern liegen bleiben; da ich denn von der Erlaubniß, die Sie mir geben, Gebrauch machen werde.

Ich bin mit der vollkommensten Hochachtung

Königsberg Ihr ergebenster

d 31. Dec. 1784 I. Kant.

Ebenso unkorrekt wie der Abdruck sind aber auch Kohuts Anmerkungen. Es wimmelt in ihnen geradezu von Fehlern und seine Schlussfolgerungen hätten durch ein Verzeichnis Kantischer Schriften eine Widerlegung erfahren können. Ich gehe deshalb auf sie nicht weiter ein, sondern bemerke, dass die beiden Stücke wahrscheinlich die Schriften: „Über die Vulcane im Monde“ und „Von der Unrechtmässigkeit des Büchernachdrucks“ sind. Die erstere erschien im Märzheft, die zweite im Maiheft der von Biester redigierten „Berliner Monatsschrift“. Eine Empfangsbestätigung durch Biester fehlt uns; erst im Brief vom 5. Juni 1785 erwähnt er „den vortrefflichen Aufsatz, womit der Mai geziert ist“. Gleichzeitig bezieht er sich auf die „ähnlichen Geschenke“, welche Kant versprochen hat und fügt daran die Bitte: „Gebrauchen Sie bald unsern Mund, um durch uns Ihre Rede ans Publikum zu bringen.“

Dass die beiden Stücke die bezeichneten waren, lässt sich auch durch Kants Bemerkung, er wolle „in zwei von den bisherigen verschiedene Fehler ausschweifen“ wahrscheinlich machen. Diese Wendung würde vortrefflich passen auf die Schriften: „Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace“ und „Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte“, welche im November 1785 und im Januar 1786 erschienen sind. Die erstere Schrift lag auf einem Gebiet, auf dem sich Kant nicht ganz zu Hause fühlte. Als Breitkopf am 21. März 1778 ihn bittet, seine in dem Aufsatz „Von den verschiedenen Racen der Menschen“ (1775) niedergelegten Ansichten breiter auszubauen, antwortet er im Brief vom 1. April 1778 verneinend, indem er auf die seine ganze Kraft in Anspruch nehmende Arbeit an der Kritik der reinen Vernunft hinweist und dann hinzufügt: „zweitens müsste es wohl ein abgesondertes Werk sein und könnte schwerlich einen Teil von einer durch andere zu bearbeitenden Naturgeschichte werden, weil alsdann meine Aussichten sehr müssten erweitert werden und das Spiel der Racen bei den Tier- und Pflanzen-Gattungen ausführlich betrachtet werden, welches mich zu sehr beschäftigen und in neue ausgebreitete Belesenheit verflechten würde, die doch gewissermassen ausser meinem Felde liegt, weil die Naturgeschichte nicht mein Studium, sondern mein Spiel ist und meine vornehmste Absicht, die ich mit derselben habe, darauf gerichtet ist, die Kenntnis der Menschheit auch vermittelst ihrer zu berichtigen und zu erweitern“. In einem anderen Sinne weicht dann Kant in der Schrift über den „Mutmasslichen Anfang der Menschengeschichte“ von den gewohnten Bahnen ab. Er will „eine blosse Lustreise“ wagen und verwebt kühn geschichtsphilosophische Konstruktion mit einer „heiligen Urkunde“ (1. Mose, Kap. II—VI), die ihm „als Karte“ dienen soll. Und gerade diese Schrift kann im Zusammenhang mit dem obigen Brief vielleicht zu einigen Betrachtungen Anlass geben. Kant steht zu dieser Zeit in der zweiten Epoche seiner schriftstellerischen Tätigkeit. Nach der überraschend schnellen Produktion der 60ger Jahre folgt die grosse Pause bis zur Veröffentlichung der Kritik der reinen Vernunft. Es erscheinen nun die grossen systematischen Werke in der kurzen Zeit von etwa 10 Jahren und nicht ohne Besorgnis sieht Kant auf die gewaltige Aufgabe, wenn er an sein zunehmendes, ihn allzufrüh peinigendes Alter denkt. Aber das von ihm so oft empfundene Bedürfnis, populär zu

schreiben, erwachte erneut in ihm. Er wollte sich auch wohl gelegentlich unabhängig von der schweren Rüstung der philosopischen Begriffssprache freier ergehen und ausruhen in der Beschäftigung mit leichteren Problemen, für die er doch immer die Lösung in der Kritik der reinen Vernunft mitgefunden hatte. Auch versuchte er früher schon behandelte, besonders die entwickelungsgeschichtlichen Fragen mit den werdenden Ideen seiner Ethik in Einklang zu bringen. Den so entstandenen Schriften wohnt ein eigentümlicher Reiz inne. Wir erfreuen uns an der stolzen Souveränität eines Geistes, der über den Dingen steht und das Bedürfnis empfindet, aus seiner Höhe zu der Menschheit mahnend und belehrend zu treten; ein Pädagoge des Menschengeschlechtes spricht zu uns. Und mit der Leichtigkeit des Stoffes scheint Kant auch die Leichtigkeit seines schriftstellerischen Ausdruckes wiederzugewinnen, die wir an den Schriften der sechziger Jahre beobachten. Diese kleinen Aufsätze der 80er Jahre sind oft stilistische Meisterwerke. Und wer könnte sich dem feinen Spiel seines Witzes entziehen, wer wird nicht gern dem eleganten Zuge seiner Gedanken folgen, die leuchtenden Blitze seines Geistes nicht bewundern, die Lösungen mehr ahnen lassen, als sie wirklich geben? Gelegentlich hören wir auch einmal ein kräftiges Wort gegen die seichte Schwärmerei seiner Zeit und leise pessimistische Töne über das menschliche Leben, dessen Bürde er schwerer und schwerer empfand. Und wie eine Vorahnung des Todes mutet es uns an, wenn es oft die Fragen nach den letzten Dingen sind, die sein Gemüt bewegen.

Wir verlassen damit den Brief an Biester und bemerken nur noch, dass die dort erwähnte „moralische Abhandlung" die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten ist. Der Brief Grunerts ist nicht erhalten, doch aus anderen Quellen erfahren wir, dass das Manuskript der genannten Schrift im September 1784 abgeschickt war, dass aber erst am 7. April 1785 Kant die ersten gedruckten Exemplare erhielt. (Vgl. Ausgabe der Akademie IV S. 628.)

Der dritte Brief ist von A. Harnack der Akademie der Wissenschaften vorgelegt worden, er befindet sich in der Handschriftenabteilung der Königlichen Bibliothek, wo Direktor L. Stern ihn auffand. Der Text lautet:

„Hochedelgebohrner Herr
hochzuehrender Herr Magister.

Es ist längst mein Wunsch gewesen, daß sich jemand finden möchte, der Sach- und Sprach-Kenntnis gnug hätte und die Kritik ins Lateinische zu übertragen Belieben trüge. Ein gewisser Professor in Leipzig, ein auf beyde Art geschickter Mann, hatte sich vor einigen Jahren von selbst dazu verstanden; aber vermuthlich (wie der seel. Hartknoch dafür hielt) wegen überhäufter anderer Beschäftigung, um seine schmale Einkünfte zu ergänzen, es wieder liegen lassen. Herr Prof. Schütz in Jena, dem dies Vorhaben damals communicirt wurde, hielt dafür, daß von seiner (des Leipziger Prof.) Feder, durch Geflissenheit der ächtlateinischen Eleganz, wieder die Faßlichkeit leicht verstoßen werden könte, und wollte damals es übernehmen, die Übersetzung in dieser Rücksicht selbst durchzugehen, welches dann durch obige Ursache zugleich unterblieben ist.

Aus der Probe, welche Sie die Güte gehabt haben Ihrem Briefe beyzufügen, ersehe ich: daß Sie die letztere Schwierigkeit gar wohl vermeiden und doch zugleich durch Germanismen, wie es durch Deutsche oft geschehen ist, den Auswärtigen nicht unverständlich seyn würden und, wegen des zu treffenden Sinnes, setze ich in Ihre Einsicht, nach einem so beharrlichen Studium, dessen Sie dieses Werk gewürdigt haben, ebensowohl völliges Vertrauen.

Fangen Sie also, Würdiger Mann, diese Arbeit getrost an. Vielleicht rückt sie mit der Bekantschaft, die sich mit diesen Sachen durch die Beschaftigung selbst hervorfinden wird, schneller, als Sie selbst jetzt vermuthen, fort, sodaß ich ihre Herausgabe noch erleben kan.

Hiezu wünsche ich gute Gesundheit und sonst gutes Gedeihen aller Ihrer übrigen guten Absichten und bin mit der vollkommensten Hochachtung

Ew. Hochedelgeboren

1792 Koenigsberg ergebenster Diener
d. 16 October I. Kant.

Der Adressat ist Rudolph Gotthold Raht, welcher im Jahre 1814 als Rektor der vereinigten protestantischen Schulen und ausserordentlicher Professor an der Universität Halle gestorben ist. Er schrieb am 8. Sept. 1792 an Kant (XI S. 352/3): „Ich wage es Ew. Wohlgeb. einen Entschluss von mir mitzuteilen, dessen Ausführung einer meiner innigsten Wünsche ist; den Entschluss, die Kritik der reinen Vernunft in das Lateinische zu übersetzen." Er fasste diesen Entschluss, obgleich er sich klar war, dass seine Absicht nicht „merkantilisch" von Erfolg sein könnte. Ihn trieb „die Begierde, die überkultivierten Nationen mit der Kritik bekannt zu machen, und die Begierde nach dem Ruhme, bei den Völkern, wohin Sie wandern würden, Ihr Dolmetscher zu sein". Als Probe seines Könnens legte er eine Übersetzung der Anfangsworte der Einleitung zur Kritik d. r. V. nach der zweiten Auflage bei. Früher als Raht hatten sich bereits der Feldprediger Johann Bobrik und der Leipziger Professor Friedrich Gottlob Born mit einer solchen Übersetzung bemüht. Ersterer berichtet am 20. Nov. 1782 (Briefwechsel I S. 274 f.), dass er eben „die Übersetzung der Antinomie der r. Vernunft zu Ende gebracht". Der Plan kam nicht zur Ausführung. Kant, so berichtet Hamann, war mit ihr nicht zufrieden: „Er soll sich beschweren, dass er die lateinische Übersetzung seiner Kritik selbst nicht verstehe". (Hamanns Schriften VI. 305 und Gildemeister V, 339). Born teilte Kant am 7. Mai 1786 sein Vorhaben mit. Dieser ging darauf ein, doch Born arbeitete nicht gerade schnell. Hartknoch, welcher der Verleger sein sollte, schreibt am 25. Aug. 1789 an Kant: „Herr Prof. Born arbeitet scheint gar nicht an der Übersetzung . . . Er hat schon 150 Thlr. Vorschuss erhalten". So hatte Kant allen Grund an dem Zustandekommen der Übersetzung zu zweifeln. Er brach deshalb wohl die Korrespondenz mit Born ab, wenigstens können wir eine Antwort auf dessen Brief an ihn vom 10. Mai 1790 nicht nachweisen. Erst im Jahre 1796 erschien mit der Kritik der reinen Vernunft beginnend eine 4 bändige lateinische Ausgabe von Kants philosophischen Schriften durch Born.[1]) Rahts Plan blieb unausgeführt.

---

[1]) Vgl. dazu die Briefe No. 249, 263, 303, 304, 319, 404.

Schliesslich seien hier noch zwei Briefe Kants an Hufeland mitgeteilt. Der erste wurde in dem Autographenkatalog No. XXXIX von J. Halle in München angeboten und dort zum Teil abgedruckt. Er erscheint hier vollständig und lautet:

Koenigsberg d. 19 April 1797

Ew: Wohlgeb.

werden hoffentlich meinen, durch Hrn. D. Friedländer in Berlin an Sie, mit der Danksagung für Ihr Geschenk des Buchs von der Lebensverlängerung abgelassenen, Brief erhalten haben. — Jetzt erbitte ich für den, welcher Ihnen den gegenwärtigen zu überreichen die Ehre hat, Hrn. Motherby Gewogenheit und Freundschaft, einen von Engländischer Abkunft in Königsberg gebohrenen jungen Mann von großem Talent, vieler schon erworbenen Kentnis, festem Vorsatz und tugendhafter, dabey offener und menschenfreundlicher Denkungsart, wie sein Vater der engl. Negoziant allhier, von jedermann geachtet und geliebt und mein vieljähriger vertrauter Freund ist. — Was von mir und, was sonst auf unserer Universität in sein Fach (die Medizin) einschlagendes zu lernen war, hat er gründlich gelernt und so bitte ich ihm die mehrere und größere Hielfsquellen für sein Studium auch Ihres Orts zu eröfnen; wobey er wegen des dazu erforderlichen Kostenaufwands nicht in Verlegenheit seyn wird.

Mir ist der Gedanke in den Kopf gekommen: eine Diätetik zu entwerfen und solche an Sie zu adressiren, die blos „die Macht des Gemüths über seine krankhafte körperliche Empfindungen „aus eigener Erfahrung vorstellig machen soll; welche ein, wie ich glaube, nicht zu verachtendes Experiment, ohne ein Anderes, als psychologisches Arzneymittel, doch in die Lehre der Medicin aufgenommen zu werden verdiente; welches, da ich mit Ende dieser Woche in mein 74stes Lebensjahr eintreten und dadurch bisher glücklich alle wirkliche Krankheit (denn Unpäßlichkeit, wie der jetzt epidemisch herrschende kopfbedrückende Catharr, wird hiezu nicht gerechnet) abgewehrt habe, wohl Glauben und Nachfolge bewirken dürfte. — Doch muß ich dieses, wegen anderweitiger Beschäftigung, jetzt noch aussetzen.

Dem Manne, der Lebensverlängerung mit so einleuchtenden Gründen und Beyspielen lehrt, langes und glückliches Leben zu wünschen, ist schuldige Pflicht, mit deren Anerkennung und vollkommener Hochachtung ich jederzeit bin

Ihr ergebenster treuer Diener
I. Kant.

An den Herren
Doctor der Arzneygelahrtheit
und Professor Hufeland
in
b Einschlus. Jena.

Am 12. Dez. 1796 hatte Hufeland sein bekanntes Buch „Makrobiotik oder die Kunst, das menschliche Leben zu verlängern" an Kant, den „ehrwürdigen Nestor unserer Generation" gesandt, doch erst Mitte März gelangte es in des letzteren Hände, wie die Nachschrift zum Brief an Hufeland ergiebt. Deshalb hat ihn Reicke nach dem 15. März 1797 angesetzt. Aus Hufelands Brief vom 30. Sept. 1797, wo er zwei Briefe Kants erwähnt, hatte der Herausgeber des Briefwechsels dann auf einen anderen

Brief geschlossen und ihn zu Mitte April 1797 angesetzt. Der neu aufgefundene Brief bestätigt also ziemlich genau diese Vermutung.

Den Anlass zu diesem Brief giebt ja der Text selbst, es war ein Empfehlungsschreiben für William Motherby (1776—1847), den dritten Sohn eines Freundes, über den sich Hufeland in seinem eben genannten Brief sehr schmeichelhaft äussert. Weiter vermehrt der Brief unsere Kenntnis über die Entstehungsgeschichte der Schrift „Von der Macht des Gemüts" etc., welche zuerst in Hufelands „Journal der practischen Arzneykunde und Wundtarzneykunst" im Jahre 1798 (V. Bd. 4. Stück) erschien und in demselben Jahre in den „Streit der Facultäten" aufgenommen wurde. Vorländer hat darüber im 7. Band der akademischen Kantausgabe S. 340 f. berichtet.

Der zweite Brief an Hufeland ist das Begleitschreiben zu der fertigen Abhandlung. Es wurde zuerst von Ebstein als Facsimile veröffentlicht in der Festschrift herausg. von der Gesellschaft der Münchener Bibliophilen (1908, S. 7). Es lautet:

Königsberg d. 6 Febr 1798

Hier haben Sie, Geehrtester Freund! die versprochene Abhandlung „von der Macht des Gemüths" rc., welche Sie nach Ihrem Belieben in Ihr Journal einrücken, oder auch, wenn Sie es gut finden, [oder auch] als eine abgesonderte Schrift, mit Ihrer Vorrede oder Anmerkungen begleitet, heraus geben können; wobey ich zugleich allen Verdacht, als ob ich auch wohl Autorsporteln beabsichtigte, verbitte.

Wäre etwas im großen Reichthum Ihrer medicinischen Kenntnisse, was mir in Ansehung meiner Kränklichkeit, die ich Ihnen beschrieben habe, Hülfe oder Erleichterung verschaffen könnte: so würde mir die Mittheilung desselben in einem Privatschreiben angenehm seyn; wiewohl ich offenherzig gestehen muß, daß ich wenig davon erwarte und des Hippocrates iudicium anceps, experimentum periculosum zu beherzigen überwiegende Ursachen zu haben glaube. — — Es ist eine große Sünde alt geworden zu seyn; dafür man aber auch ohne Verschonen mit dem Tode bestraft wird.

Daß dieses Ihnen nur nach einem langen und glücklichen Leben wiederfahre wünscht

Ihr Verehrer und ergebener
treuer Diener
I. Kant.

N. S. So bald wie möglich würde ich mir die Herausgabe dieser Schrift erbitten und, wenn es seyn kann, einige wenige Exemplare derselben.

I. K.

Eine Antwort Hufelands ist uns nicht erhalten, doch finden sich auf dem Brief einige Notizen von ihm, welche eine Diagnose und Medikamente für Kant enthalten. Ebstein hat sie, wie folgt, entziffert:

(Nervenschwäche des Alters — Congestiones capitis — irrende Gicht — Alle Tage Frictio corp[oris] — Flanellne Bekld[ung] — Wöchentl. einige (?) Fußbäder (?) mit (?) Sand (Senf?) — tägl. Bewegung. Wöchentl. 2—3 mal Pil. Guajac[i] 3 III Lact. Sulph[uris] Extr. Seneg. Rhab. ann 3; Extr. T[eu]cr[i] g. s. ut. F. pil. gr. 11 12 (?) Stück. Frühjahr und Herbst eine Kur einige Wochen lang diese Pillen tägl. Et. caet.)

Früher war Marcus Herz medizinischer Berater Kants, jetzt sollte es Hufeland sein, aber seine Mittel konnten den raschen Kräftefall des schwachen Körpers nicht aufhalten. Die Klagen, welche wir in beiden Briefen zu hören bekommen, ertönten nicht zum ersten Mal. Ergreifend ist es zu vernehmen, wie Kant den ihn quälenden Kopfdruck von einer eigentümlichen Beschaffenheit der Luft abhängig macht und sogar ein Katzensterben in England damit in Verbindung bringt und von der Zukunft Besserung seines Zustandes erhofft. Ergreifender aber ist es vielleicht noch, wenn wir das letzte Werk Kants prüfen und die hülflosen Bemühungen des Greises verfolgen, durch immer von Neuem wiederholte Definitionen eines und desselben Begriffes die irrenden Gedanken festzuhalten. Unermüdlich hat er bis zuletzt geschaffen oder zu schaffen versucht und beide Briefe bezeugen von Neuem, wie er das Geschick zuerst zu meistern suchte, dann in ruhiger Resignation dem Zerstörungswerke der Natur an seinem Körper zusah, das schliesslich ihm das Bewusstsein und damit die peinigende Qual seines Unvermögens nahm.

Vorschlag zu einer Änderung des Textes von Kants Kritik der praktischen Vernunft.

Von Dr. Heinrich Romundt.

In Veröffentlichungen über Kants praktische Philosophie, zumal für weitere Kreise, wird kaum je die berühmte Apostrophierung der Pflicht, die sich in der Kritik der praktischen Vernunft, 1. Teil, 1. Buch, 3. Hauptstück „Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft" (Reclamausgabe S. 105) findet, ganz mit Stillschweigen übergangen werden. Sie hat aber bisher stets folgenden Wortlaut: „Pflicht! Du erhabener grosser Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassest, sondern Unterwerfung verlangst, doch auch nichts drohest, was natürliche Abneigung im Gemüte erregte und schreckte, um den Willen zu bewegen, sondern bloss ein Gesetz aufstellst, welches von selbst im Gemüte Eingang findet und doch sich selbst wider Willen Verehrung (wenn gleich nicht immer Befolgung) erwirbt, vor dem alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich in Geheim ihm entgegenwirken —, welches ist der deiner würdige Ursprung und wo findet man die Wurzel deiner edlen Abkunft, welche alle Verwandtschaft mit Neigungen stolz ausschlägt und von welcher Wurzel abzustammen, die unnachlassliche Bedingung desjenigen Werts ist, den sich Menschen allein selbst geben können?"

Nach diesem Wortlaut auch der neueren Ausgaben war schon zu erwarten, dass ebenfalls die Originalausgabe von 1788 keinen anderen Text bieten werde. Diese Vermutung ist dem Verfasser durch eine gefällige briefliche Mitteilung des Herrn Professor Natorp in Marburg, der die Herausgabe von Kants zweiter Kritik in der Berliner Akademieausgabe besorgt, bestätigt worden.

Trotzdem aber können wir nicht unterlassen zu fragen, ob Kant, wenn er auch bei seinem bereits von anderen bemerkten Mangel an Sorgfalt im Korrekturlesen diesen Abschnitt bei der Drucklegung so hat stehen lassen, ihn ebenso auch schon geschrieben oder gar gedacht haben kann. Oder, um sofort ganz bestimmt zu sprechen: Ist der vierte Relativsatz: „welches *von selbst* im Gemüte Eingang findet *und doch* sich selbst wider Willen Verehrung — erwirbt" in einer solchen Verfassung, dass er von irgend einem Menschen so ohne Widerspruch gedacht werden kann?

Nach unseren bisherigen Erfahrungen in dieser Angelegenheit ist Wert darauf zu legen, dass der angegebene Relativsatz *zunächst*

abgesondert für sich in seinem eigenen Bestande und inneren Zusammenhange untersucht werde. Vermutlich ist gerade dies bisher nie geschehen. Bei diesem Verfahren aber wird schwerlich jemand bestreiten, dass die Worte, welche von einem vom eigenen reinen Denken aufgestellten Gesetz ausgesagt werden: „und doch sich selbst wider Willen Verehrung erwirbt", zur unentbehrlichen Voraussetzung haben das Vorhergehen eines Gegensatzes nicht ausserhalb, sondern ganz notwendig innerhalb dieses Relativsatzes selbst. Ein Gegensatz aber ist in den Worten, dass dieses selbe Gesetz „von selbst im Gemüte Eingang" finde, sicherlich nicht enthalten. Wie dagegen, wenn wir lesen würden: „ein Gesetz aufstellst, welches nicht von selbst im Gemüte Eingang findet und doch sich selbst wider Willen Verehrung — erwirbt?" Durch Einschiebung des Wörtchens „nicht" wäre offenbar der Anstoss innerhalb der Grenzen des angegebenen Nebensatzes völlig beseitigt.

Wird aber durch die so gewonnene Heilung und Herstellung dieses Satzes nicht vielleicht Kants ganze Sittenlehre mit Zerstörung und Vernichtung bedroht? So kann nach den bisherigen Erfahrungen mit unserem Vorschlage bei gelehrten Kennern Kants wohl vermutet werden. Indessen dass ein Gesetz der Pflicht nicht von selbst im Gemüte Eingang findet, erklärt sich aus dem, was Kant gleich nachher bemerkt: dass nämlich die Neigungen, also das, was der blossen Natur im Menschen angehört, obwohl sie vor solchem Gesetz als einem höheren verstummen, doch „im Geheimen ihm entgegenwirken". Auch das, was der Apostrophe unmittelbar vorangeht und wonach durch den Pflichtgedanken sowohl dem Eigendünkel wie der Eigenliebe Schranken gesetzt werden, die doch dem Menschen natürlicherweise nie gefallen, steht in Einklang damit, dass ein Gesetz der Pflicht — und so künftig zu lesen, sei hiermit vorgeschlagen — „nicht von selbst im Gemüte Eingang findet".

Man meint vielleicht, besonders der 2. Teil von Kants Kritik, „die Methodenlehre der reinen praktischen Vernunft", stimme nicht zu der vorgeschlagenen Änderung. Dieser Meinung gegenüber sei gestattet, hier auf S. 189 (bei Reclam) innerhalb der Methodenlehre hinzuweisen, wo Kant nicht für ausreichend hält, bei blosser müssiger Bewunderung von Gesetzen der Sittlichkeit schon stehen zu bleiben. Damit sie für das menschliche Verhalten selbst praktisch werden, sei notwendig, sie „in Relation auf den Menschen und auf sein Individuum (zu) betrachten; da denn jenes Gesetz in einer zwar höchst achtungswürdigen, aber nicht so gefälligen Gestalt erscheint, als ob es zu dem Element gehöre, daran er natürlicherweise gewohnt ist, sondern wie es ihn nötiget, dieses oft, nicht ohne Selbstverleugnung, zu verlassen und sich in ein höheres zu begeben, darin er sich mit unaufhörlicher Besorgnis des Rückfalls nur mit Mühe erhalten kann". Diese Worte passen sicherlich sehr wenig zu der herkömmlichen Lesart, dass das Gesetz der Pflicht „von selbst im Gemüte Eingang findet"; sie stimmen aber völlig überein mit der jetzt vorgeschlagenen Änderung.

Redaktionelle Anmerkung.

Wir geben den Ausführungen von Herrn Dr. Romundt Raum, weil es vielleicht gut ist, die angeregte Frage zur Sprache zu bringen. Zwar dürfte die vorgeschlagene Textveränderung kaum dringend geboten sein, m. E. sogar eher am eigentlichen Sinne der Kantischen Stelle vorbeigehen. Die Einschaltung des „nicht" widerspricht in der Tat — auf die Mitteilung dieser meiner Ansicht an Herrn Dr. Romundt, bezieht sich dessen obenstehende Bemerkung im Texte — dem Autonomiecharakter. Denn dieser kommt gerade ganz allein in dem „von selbst" zum Ausdruck. Sodann sind die Begriffe: „Eingang", „Verehrung" und „Befolgung" scharf von einander zu unterscheiden. Das „und doch", an dem Herr Dr. Romundt Anstoss nimmt, erklärt sich damit ungezwungen gerade durch den Gegensatz des „von selbst" einerseits und „wider Willen" andererseits, sowie durch die diesem Gegensatze entsprechende Gegenüberstellung von „Eingang finden" und „Verehrung erwerben". Und endlich findet auch das „in Geheim ihm entgegen wirken" (wie die Stelle bei Kant genauer heisst) der Neigungen im Zusammenhange des Ganzen durch die Beziehung auf das „wider Willen" eine ungezwungene Deutung. Die Einschaltung des „nicht" vor dem „von selbst" würde also gerade die scharfen und von Kant fein herausgearbeiteten Entgegensetzungen verwischen und damit dem „und doch" allen Sinn nehmen, anstatt ihm erst einen solchen zu geben.

Vorläufig möge aber immerhin eine Auffassung gegen die andere stehen. Unerwähnt aber möchte ich nicht lassen, dass Herr Professor Natorp, der Herausgeber der Kr. d. pr. V. in der Akad. Ausgabe, dem Herr Dr. Romundt auf meinen Vorschlag seine Vermutung ebenfalls vorgelegt hatte, zu derselben Auffassung, wie ich einer freundlichen Mitteilung von ihm verdanke, gelangt ist, wie ich selbst und diese auch Herrn Dr. Romundt zur Kenntnis gebracht hat; und zwar, was für die Deutung doch von Belang ist, ganz unabhängig von mir. Der alte Text dürfte also schon etwas für sich haben. Immerhin soll der Romundtsche Vorschlag nicht ungehört bleiben. Darum bringen wir ihn hier zur allgemeineren Kenntnis.

B. Bauch.

Herr Professor Natorp, den wir gebeten hatten, uns seine Auffassung in der Angelegenheit mitzuteilen, schreibt uns dazu folgendes:

Mit den vorstehenden Ausführungen des Herrn Herausgebers ganz einverstanden, möchte ich (auf dessen Einladung) folgendes zur noch helleren Beleuchtung des Satzes beitragen.

Die beiden sich gegenüberstehenden Glieder im zweiten Satzteil (welches . . . und doch . . .) entsprechen in der Umkehrung denen des ersten. Die Pflicht droht nichts, was natürliche Abneigung im Gemüte erregte, sondern ihr Gesetz findet von selbst im Gemüte Eingang. Dies Eingang finden im Gemüte könnte nun etwa missverstanden werden im Sinne des Gegensatzes: als ob die Pflicht etwas „Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt", enthielte. Dem tritt das „und doch" entgegen; wie das „selbst wider Willen" sofort bestätigt. Das setzt allerdings voraus, dass auch wieder ein bestimmter Gegensatz ist zwischen „Eingang finden im Gemüte" und „Verehrung erwerben". Das ist aber nach Kants

Begriffen auch sicher der Fall. „Verehrung", die genau parallel zur „Achtung" steht (siehe besonders den Schluss des nächsten Absatzes, Reclam S. 105 f.), schliesst Beugung, ja Demütigung ein. Verehren kann ich nur, was über mir, über meinen „Neigungen" ist. Verehrung, nicht Neigung, gebührt dem Wesen des Menschen „in Beziehung auf seine zweite und höchste Bestimmung". Das „und doch" ist also voll begründet.

Zur letzten Klärung der Sache gehörte vielleicht noch eine genaue Feststellung des Kantischen Gebrauchs des Wortes „Gemüt". Es würde sich, glaube ich, zeigen, dass dies Wort von Kant im weitesten Umfang für animus, ψυχή steht, dass es die vernünftige ebenso wie die sinnliche Seite des seelischen Lebens umspannt. So wird vollends begreiflich, dass die Pflicht, die allerdings den Vernunftwillen vertritt und zur Sinnlichkeit in bestimmtem Gegensatz steht, im „Gemüte" von selbst Eingang findet, keine „natürliche" Abneigung in ihm erregt — sie entstammt ja der eigenen, nämlich vernünftigen „Natur" des Menschen — „und doch" zugleich Verehrung (welche Beugung einschliesst) ihm (nämlich seiner sinnlichen Natur) abnötigt.

Nach diesem allen dürfte über den Sinn und damit über die Richtigkeit des überlieferten Textes kein Zweifel mehr sein.

Paul Natorp.

Rezensionen.

Schelling, F. W. J. v., Werke. Auswahl in drei Bänden. Mit 3 Porträts Schellings, und einem Geleitwort von Prof. Dr. Arthur Drews. herausgegeben und eingeleitet von Otto Weiss. Leipzig, Fritz Eckardt, 1907. (CLXII u. 816, 682, 935 S.)

Die vorliegende Auswahl aus Schellings Werken ist umfassend genug, um einen starken und in allen wesentlichen Zügen klar bestimmten Eindruck von Schellings Philosophie zu gewähren, dazu (namentlich bei Berücksichtigung der sehr guten Ausstattung) billig genug, um weite Verbreitung finden zu können. Einer für die Kantstudien bestimmten Rezension stellt diese Tatsache die Aufgabe, danach zu fragen, was Schelling für den Kantianismus, insbesondere für den Kantianismus unserer Tage zu bedeuten hat.

Unter den grossen Denkern der nachkantischen Zeit ist Schelling derjenige, der Kant am nächsten geblieben ist. Seine Naturphilosophie, die für alle Phasen seines Wirkens wesentlich gewesen ist, scheidet ihn zwar nach den gemeinen Urteil weit von dem Kritiker, aber Hegel hat doch nicht unrecht, wenn er in seinen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (Werke Bd. XV) sagt, Schelling sei der Stifter der neueren Naturphilosophie, die sich von der gewöhnlichen Physik darin unterscheide, dass sie über die Form des Verstandes hinausgehe und den spekulativen Begriff der Natur zu fassen suche: den Anfang hierzu aber habe schon Kant gemacht (672 f.). Gewiss, Schellings Naturphilosophie entspricht nicht den Intentionen Kants, aber der Umstand, dass Sch. überhaupt eine Philosophie der Natur hatte und haben konnte, bedingt ein viel positiveres Verhältnis zu Kant, als dies bei Fichte möglich war. Die Philosophie des absoluten Ich schloss jede unmittelbare Beziehung zwischen der Natur und dem Intelligiblen aus: für sie konnte es keine Philosophie der Natur geben, sondern nur eine Naturwissenschaft. Fichtes Leugnung eines metaphysischen Substrates der Natur zieht nun wohl reiner, als Schelling getan hat, die Konsequenzen, die sich aus einer systematisch-einheitlichen Zusammenfassung der drei Kritiken ergaben; aber von Kant führt sie viel weiter fort; sie verhält sich viel radikaler zu dem „Realismus“, der sich trotz aller kritischen Bedenken immer wieder durchsetzt, und der darum — wie namentlich Riehl mit Recht betont hat — für das Gesamtbild der Kantischen Metaphysik entscheidet.

Historisch ist Schelling auf Fichte gefolgt, und die Hegelsche Konstruktion hat es dem philosophischen Bewusstsein des 19. Jahrhunderts tief eingeprägt, dass diese historische Abfolge Ausdruck einer dialektischen Notwendigkeit sei: danach müsste Schelling weiter von Kant losgekommen sein, als es Fichte gewesen ist (vgl. bes. Hegel XV, 535). Das 20. Jahrhundert, dem ohnehin eine intensive Beschäftigung mit den grossen Trägern der nachkantischen Bewegung bevorsteht, wird hier umzulernen haben: Fichte ist der weitest Fortgeschrittene von jenen Dreien gewesen, und es ist auch gar nicht einmal ganz richtig, dass Schelling historisch bloss auf ihn gefolgt sei; dazu sind die beiden viel zu sehr Zeitgenossen gewesen: Schellings Naturphilosophie war konzipiert,

ehe sich noch Fichte so weit ausgesprochen hatte, dass Sch. erkannte, dass die Wissenschaftslehre ein anderes Ziel hatte als das von ihm angestrebte. Gewiss war Sch. von Anfang an durch F. mächtig angeregt: aber gerade in der Philosophie wiederholt es sich immer wieder, dass Anregungen empfangen werden, wo der eigentümliche Gehalt des Anregenden doch total missverstanden bleibt. Jeder nur überhaupt „anregende" akademische Lehrer dürfte Fälle solcher Art erlebt haben. Und es ist klar, dass es in solchem Falle schlechterdings unmöglich ist, den nicht recht mit den eigenen Thesen harmonierenden Behauptungen des Schülers sofort anzumerken, ob hier bloss etwas unreife Verworrenheit vorliegt oder ein Keim zu ganz neuen An- oder Einsichten. Genau in dieser Lage aber befand sich Fichte gegen Schelling. Am 26. September 1794 hatte ihm dieser seine erste philosophische Schrift („Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt") mit einem Briefe übersandt, in dem er sich ihm mit grösster Bescheidenheit als seinen dankbaren und bewundernden Schüler vorstellte. Am 2. Juli 1795, nachdem Sch. inzwischen die Schrift „Vom Ich als Prinzip der Philosophie" veröffentlicht hatte, schrieb Fichte an Reinhold: „Schellings Schrift ist, soviel ich davon habe lesen können, ganz Kommentar der meinigen. Aber er hat die Sache trefflich gefasst, und mehrere, die mich nicht verstanden, haben seine Schrift sehr deutlich gefunden. Warum er das nicht sagt, sehe ich nicht ganz ein. Leugnen wird er es nicht wollen oder können. Ich glaube schliessen zu dürfen, er wollte, wenn er mich nicht recht verstanden haben sollte, seine Irrtümer nicht auf meine Rechnung geschoben wissen, und es scheint, dass er mich fürchtet. Das hätte er nicht nötig. Ich freue mich über seine Erscheinung." Und diese Freude wurde, begreiflich genug, auch dann nicht ernstlich getrübt, wenn Sch. gelegentlich einmal etwas sagte oder schrieb, was auf F. den Eindruck eines kleinen Lapsus machen musste. F. hat dies selbst später, am 31. Mai 1801, zur Zeit des beginnenden Bruches, an Sch. geschrieben: „Ihre einstmalige Äusserung im „Philos. Journal" von zwei Philosophien, einer idealistischen und einer realistischen, welche, beide wahr, nebeneinander bestehen könnten, der ich auch sogleich sanft widersprach, weil ich sie für unrichtig einsah, erregte freilich in mir die Vermutung, dass Sie die Wissenschaftslehre nicht durchdrungen hätten, aber Sie äusserten darauf so unendlich viel Klares, Tiefes, Richtiges, dass ich hoffte, Sie würden zeitig genug das Fehlende ersetzen" (Fichtes Leben und Briefwechsel [2] II, 341; vgl. 353). F. hat den 9. von Sch.s „Briefen über Dogmatismus und Kritizismus" im Auge; seine Entgegnung im Anfang der „Zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre". Aber wie bedeutungslos ihm diese Plänkelei erschienen war, zeigt aufs beste die ein Jahr darauf in zukunftsfrohem, beinahe übermütigem Tone geschriebene Vorrede zur 2. Auflage des „Begriffs der Wissenschaftslehre" (1798): es kann kein Zweifel daran sein, dass er bei den „jungen geistreichen Köpfen", deren er sich hier als seiner feurigen Anhänger rühmt, in allererster Linie an Sch. gedacht hat. Nach wenig Jahren lag es am Tage, dass die beiden einander von Anfang an missverstanden hatten. Sch. hat nie verstanden, was F. eigentlich gewollt hat, und umgekehrt hat F. in seinen heftigen Ausfällen gegen die Naturphilosophie niemals deren philosophisches Motiv getroffen und daher an seinem grossen Gegner immer nur vorbeigeredet. Es ist ganz falsch, wenn man Sch.s Entwickelung gelegentlich so darstellt, als sei er zuerst Anhänger der Wissenschaftslehre gewesen, dann aber abgefallen und andere Wege gegangen: man darf nur sagen, dass Sch. ein paar Jahre lang *geglaubt* hat, Anhänger der W.-L. zu sein: aber seine philosophische Absicht hat sich niemals mit der der W.-L. gedeckt, deren tiefster Sinn ihm stets verborgen geblieben ist. (Dass solches Missverstehen einem gescheiten Menschen widerfahren konnte, kann nur etwa dem verwunderlich sein, der bei der Lektüre eines ernsten philosophischen Buches niemals von eigenen Gedanken geplagt worden ist.) — Wenn aber Sch. für den

innersten Antrieb der Fichtischen Lehre überhaupt kein Verständnis gehabt hat, so muss die Hegelsche Konstruktion dahinfallen. Hegel sucht die Folge der philosophischen Systeme als ihr notwendiges Hervorgehen aus einander zu begreifen, „so dass die eine Philosophie schlechthin notwendig die vorhergehende voraussetzt" (XV, 690), und die Philosophie Sch.s gilt ihm als „die höhere echte Form, die sich an Fichte anschloss" (646). Allein tatsächlich kann Sch.s Lehre darum nicht aus der Fichtischen hervorgegangen sein, weil Sch. das Prinzip der W.-L. gar nicht in sich aufgenommen hatte, — weil er nur durch Fichtes Worte, nicht durch Fichtes Geist angeregt war.

Fällt aber das Recht hinweg, Sch. als den Fortsetzer F.s zu betrachten, so rückt er ohne weiteres näher an Kant heran. In den ersten (1794 und 95 geschriebenen) Abhandlungen Sch.s ist diese Stellung des kaum 20jährigen Denkers nur dadurch verschleiert, dass ihm sein Glaube, mit F. übereinzustimmen, einen gewissen Mut giebt, sich in Anlehnung an diesen kritisch gegen K. zu wenden. Allein man sehe sich den Fall genauer an, und die Täuschung verschwindet. Die Schrift „Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt" bringt z. B. recht unreife Auslassungen über Kants Unterscheidung der synthetischen und analytischen Urteile; ihre Quelle ist offensichtlich die Rezension des Aenesidemus: dass aber die von F. dort gegebenen Andeutungen gar nicht in F.s Sinn verstanden sind, wird alsbald deutlich, wenn man mit dem (erst gleichzeitig mit Sch.s Schrift gedruckten) ersten Teil der „Grundlage d. ges. W.-L." vergleicht. Der Geist der W.-L. hat nie in Sch. gelebt. Und nun lese man etwa den 9. Brief über Dogmatismus und Kritizismus (1796), denselben, von dem vorhin schon gesagt wurde, dass er F.s Widerspruch herausgefordert hat: man entdeckt sofort, dass es die erkenntnistheoretischen Hauptgedanken aus der Kr. d. Urt. sind, die für Sch.s Philosophie entscheiden: nur Äusserlichkeiten der Formulierung könnten auf einen näheren Zusammenhang mit Fichte raten lassen: aber in Wahrheit ist nicht dessen absolutes Ich, sondern die „Idee" im Kantischen Sinne Schellings Problem, wenn er schreibt: „Der Kritizismus muss das letzte Ziel nur als Gegenstand einer unendlichen Aufgabe betrachten; er wird selbst notwendig zum Dogmatismus, sobald er das letzte Ziel als realisiert (in einem Objekt) oder als realisierbar (in irgend einem einzelnen Zeitpunkte) aufstellt." „Der Kritizismus unterscheidet sich daher vom Dogmatismus nicht durch das Ziel, das sie beide als das höchste aufstellen, sondern durch die Annäherung zu ihm, durch die Realisierung desselben, durch den Geist seiner praktischen Postulate." Die Kantische Unterscheidung der konstitutiven und regulativen Prinzipien ist ihm entscheidend für den Charakter der neuen Philosophie. Und so kann er ein Jahr später, im Beginn der prachtvollen „Allgemeinen Übersicht der neuesten philosophischen Literatur" erklären: „Unser Zeitalter ist soweit vorgerückt, dass, unerachtet bei einem grossen Teil der Zeitgenossen der alte Aberglaube noch in Achtung steht, doch kein neuer bedeutender Irrtum auf lange Zeit Macht und Ansehen erlangen kann. Auf Entdeckungen in übernatürlichen Regionen (dem alten Lande des Scheins) hat die Vernunft selbst feierlich Verzicht getan." So hätte Kant selbst schreiben können; genau das war seine Meinung von der Stellung der Metaphysik. — Aber man darf jene Worte auch nicht mehr sagen lassen, als sie sagen: von „übernatürlichen Regionen" will Sch. nichts wissen — um so mehr liegt ihm an der Natur selbst, an der Natur, von der die Kr. d. Urt. gehandelt hat (versteht sich: nach regulativen Prinzipien, kritisch, nicht dogmatisch). Und wie Kant die organische Natur zum Stützpunkt seiner Naturteleologie gemacht hat, so tut das auch Schelling; man vergleiche bes. die (gleichfalls 1797 erschienenen) „Ideen zu einer Philosophie der Natur" (bes. I, 136 ff. in der neuen Ausgabe). In der organischen Natur hört die Möglichkeit auf, mechanisch, aus äusseren Ursachen zu erklären: „Eine Organisation als solche ist weder

Ursache noch Wirkung eines Dinges ausser ihr. Jedes organische Produkt trägt den Grund seines Daseins in sich selbst, denn es ist von sich selbst Ursache und Wirkung. Kein einzelner Teil konnte entstehen, als in diesem Ganzen, und dieses Ganze selbst besteht nur in der Wechselwirkung der Teile" (I, 136). Ein organisches Wesen ist ein Ganzes, eine individuelle Einheit, „die sich schlechterdings nicht aus der Materie als solcher erklären lässt. Denn es ist eine Einheit des Begriffs" (138). Diese letzte Wendung scheint weit von Kant weggeführt zu haben. Allein es ist zuvörderst nötig, genau zu verstehen, was sie sagen will; die Interpretation kann an Kant anknüpfen.

Die Kr. d. Urt. hatte (Einl. II) erklärt, es müsse „einen Grund der Einheit des Übersinnlichen, was der Natur zum Grunde liegt, mit dem, was der Freiheitsbegriff praktisch enthält, geben", und mit dieser Erklärung hatte sie die Dinge an sich preisgegeben: das Intelligible kann, wenn dieser Satz ernst genommen werden soll, schlechterdings nicht als aus „Dingen" bestehend gedacht werden; und umgekehrt: Dinge können nicht „an sich" sein: was den Dingen als intelligibles Substrat zugrunde liegt, ist nicht wieder etwas Dinghaftes, sondern eine übersinnliche, in keiner Verstandesreflexion einzufangende Wirklichkeit, in der das dinghafte Sein und das Sollen ihren gemeinsamen Grund haben. Die Verabsolutierung der Unvernunft hat aufgehört, und hier stimmt nun Schelling genau mit Kant überein, und nur darin weicht er von ihm ab, dass er an jenem Satze unerschütterlich festhält. Die Dinge an sich sind und bleiben ihm ein Gegenstand der Bekämpfung und des Spottes, und wie mancher seiner Zeitgenossen wähnt er, sie seien es auch für Kant gewesen, der sie nur eingeführt habe, um sie und in ihnen den Dogmatismus zu zerstören. Also von Dingen an sich ist in Sch.s System nicht die Rede, wohl aber von einem intelligiblen Grunde der nach Verstandeskategorien aufgefassten mechanischen Naturerscheinungen. Und dieses Intelligible heisst abermals — hier steht Spinoza Gevatter — Natur. In dieser (nicht gedachten, sondern wirklichen) Natur sind absolute Freiheit und absolute Notwendigkeit identisch (9. Brief über Dogmatismus und Kritizismus). Im organischen Wesen stellt sich diese wirkliche Natur bes. deutlich dar und giebt damit der nach Verstandeskategorien verfahrenden Reflexion eine nie zu lösende Aufgabe. Der Einheit, die im organischen Wesen das Ganze auf die Teile und die Teile auf das Ganze bezieht, kommen wir nicht mit den nur für tote, abstrakte „Dinge" passenden Kategorien nahe — denn sie ist etwas Lebendiges —: wir kommen ihr nur insofern nahe, als wir selbst lebendig sind — also nicht in den toten Produkten unseres Denkens, wohl aber in der lebendigen Tat des Denkens: da vollziehen wir selbst fortwährend solche Aufeinanderbeziehung von Teilen und Ganzem: Das will jener merkwürdige Ausdruck bedeuten, die Einheit des Organismus sei Einheit des Begriffs. „Der Begriff wohnt in einer jeden Organisation, kann von ihr gar nicht getrennt werden, sie organisiert sich selbst" (I, 137). „So lange ich selbst mit der Natur identisch bin, verstehe ich, was eine lebendige Natur ist, so gut, als ich mein eigenes Leben verstehe; begreife, wie dieses allgemeine Leben der Natur in den mannigfaltigsten Formen, in stufenmässigen Entwickelungen, in allmählichen Annäherungen zur Freiheit sich offenbart; sobald ich aber mich und mit mir alles Ideale von der Natur trenne, bleibt mir nichts übrig als ein totes Objekt, und ich höre auf zu begreifen, wie ein Leben ausser mir möglich sei" (I, 143/4).

Man wird nicht umhin können, in diesen Sätzen wenig Kantisches mehr zu entdecken; sie sind bereits von echt Schellingscher Art. Aber die ihnen vorangestellten Hinweise auf die Kr. d. Urt. haben gleichwohl gezeigt, dass trotz aller äusserlichen Unähnlichkeit über die Abstammung kein Zweifel sein kann. — Dass Sch.s Naturphilosophie aus Kants „Metaph. Anfangsgründen der Naturw." manches geschöpft hat, ist allbekannt; aber historische Einsicht in das Verhältnis der naturphilosophischen Anschau-

ungen der beiden Denker gewinnt man erst, wenn man den Naturbegriff der Kr. d. Urt. heranzieht: von da aus versteht man, dass Konsequenz in Schellings Weiterführung der bei Kant geholten Gedanken ist. — Allerdings, wenn Kant von „bloss" regulativen Prinzipien handelt, hat man beim Lesen den Eindruck, dass man sich zu jedem Satze ein Fragezeichen hinzuzudenken habe; diesen Eindruck erweckt Sch. durchaus nicht. Aber auch hier ist Sch. nicht im Unrecht: er verwischt den Unterschied des kategorial für den Verstand Bestimmbaren und des Intelligiblen durchaus nicht, er ist weit davon entfernt, die wirkliche, die lebendige Natur dem kategorialen Verstand ausliefern zu wollen; er nimmt nur das Problem rückhaltlos ernst, das ihm durch den (gut Kantischen) Dualismus von Natur und Freiheit gestellt war, und er macht ferner Ernst mit der von K. zwar im Prinzip auch oftmals anerkannten, in der Durchführung aber allenthalben abgeschwächten These, dass theoretische und praktische Gewissheit nur der Art, nicht dem Grade nach verschieden seien.

Bereits vorhin wurde auf ein Wort aus den „Philosophischen Briefen über Dogmatismus und Kritizismus" hingewiesen, wonach Freiheit und Notwendigkeit in der absoluten Wirklichkeit zusammenfallen. Der Satz ist von zentraler Bedeutung. Er ist denn auch nicht bloss für die Naturteleologie wesentlich.[1]) Nach einer charakteristischen Seite mag er hier noch besprochen werden. In der „Allgem. Übersicht der neuesten philosophischen Literatur" von 1797 findet sich eine Stelle, die über das Peinlich-Enge der rigoristischen Ethik hinaushebt, indem sie sich lediglich auf den Naturbegriff der Kr. d. Urt. stützt: es heisst da (mit Beziehung auf moralisierende Ansprüche), „dass alles in uns klein ist, was nicht die Natur in uns tut, dass das Erhabene der Moralität selbst, solange sie uns nicht zur Notwendigkeit geworden ist, unter menschlichen Händen sich verkleinert". Das ist ein Blick auf den kategorischen Imperativ von der Einleitung der Kr. d. Urt. aus. Und Sch. hat den kategorischen Imperativ stets in dieser auf dem Boden der Naturphilosophie auch gar nicht zu vermeidenden Weise gesehen: Das Wesen der Natur und das Wesen der Seele sind ursprünglich eins; aller Gegensatz ist nur scheinbar, die Liebe ist das Band aller Wesen, und reine Güte Grund und Inhalt der ganzen Schöpfung: so formuliert Sch. den Grundgedanken seiner naturphilosophischen Ethik 1807 in der mit Recht viel bewunderten Festrede „Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur" (III, 411/2). — Auch hier ist Sch. ein wenig weiter gegangen, als Kant gutgeheissen hätte; allein eigentlich doch nur deshalb, weil K. an den letzten einheitlichen Grund von (verstandesmässig begriffener) Natur und Freiheit nicht recht geglaubt hat und darum allen hierher zielenden Fragen gegenüber äusserst schweigsam geblieben ist. Aber wie hätte er auch an jenen „Grund der Einheit" ernstlich glauben können! Wären doch mit seiner Annahme die Dinge an sich dahingefallen. Wollte man sich jedoch an dieser Konsequenz nicht stossen und jenen „Grund" gelten lassen, so müsste man auch bejahen, was Sch. in den angeführten Sätzen von ihm aussagt. Die Grenzen zwischen Vernunfterkenntnis und Verstandeseinsicht sind durchaus gewahrt. Man darf auch nicht etwa meinen, die innere Übereinstimmung der naturphilosophischen Ethik Sch.s mit der Ethik K.s lasse sich durch Berufung auf diejenigen zahlreichen Stellen bekämpfen, an denen K. betont, dass das sittliche Handeln ein von der Natur unabhängiges Handeln sei. Dem Wortlaut nach bedeuten solche Stellen freilich den striktesten Gegensatz zu Sch. Allein man darf nicht vergessen, dass bei diesem „Natur" heisst, was bei K. weder Natur noch Freiheit ist,

[1]) Über die geschichtsphilosophische Bedeutung des Satzes mag Bd. VII, S. 183 ff. dieser Zeitschrift nachgelesen werden. Es ist dort gezeigt, wie in der Weiterentwickelung der geschichtsphilos. Ansätze in Kants „Idee zu einer allg. Geschichte in weltbürgerl. Absicht" Schelling und Hegel zusammengehören, während Fichte an ganz andere Gedanken Kants anknüpft.

sondern der übersinnliche Grund beider; und die Anerkennung dieser übersinnlichen Einheit ist auf dem Boden K.s notwendig, weil sonst die Möglichkeit sittlichen Handelns innerhalb des kausal bestimmten Daseins nicht nur unbegreiflich, sondern schlechthin ausgeschlossen wäre.

Es hat sich aus allen diesen Darlegungen ergeben, wie nahe die Naturphilosophie Sch.s mit K.s Kr. d. Urt. zusammenhängt (— mit demjenigen Werke also, dem gerade in den letzten Jahren von den Kantianern gesteigertes Interesse entgegengebracht wird). Und zu allen diesen entscheidend wichtigen Beziehungen ist nun noch hinzuzusetzen, dass Fichte keine von ihnen teilt. Sch. hat diejenigen Motive der Kantischen Bewertung der Natur hervorgezogen, die F. bei Seite gelassen hat und aus systematischer Notwendigkeit auch bei Seite lassen musste. F. sieht in der Natur kein Leben, er gesteht ihr nur die Kraft zu, zu bleiben, was sie ist, die *vis inertiae*. Alles Naturgeschehen ist ihm tot. Wohl hatten ihn Sch.s erste naturphilosophische Arbeiten veranlasst, sich zunächst mit freundlichem Interesse diesen Bestrebungen zuzuwenden. Aber er konnte es nicht glauben, dass die Naturphilosophie wirklich lehre, die Intelligenz sei eine höhere Potenz der Natur. In Aufzeichnungen, die aus dem Jahre 1799 zu stammen scheinen, schrieb er über diesen Satz: „Nur durch seine hochpoetische Seite, welche Poesie stets eine Ahnung des Intelligiblen ist, zieht er an. Jacob Böhme" (N. W. III, 363). Aber die Philosophie bewegt sich nicht in ahnungsvollen Allegorien; darum lehnt sie jenen Satz als falsch ab. Und doch darf man sich nur besinnen, was Sch. unter „Natur" versteht, um einzusehen, dass das, was der Satz meint, selbst auf dem Standpunkt der Kr. d. Urt. gar nichts Absonderliches, fast etwas Selbstverständliches ist. Aber freilich: die Kr. d. Urt. und die W.-L. sind zwei weit getrennte Welten. — Allein vielleicht könnte hier doch noch die Frage erhoben werden, ob sich nicht bei F. an Stelle derjenigen bedeutsamen Berührungen mit K., die Sch. hat und die ihm fehlen, andere aufzeigen lassen. Indessen, wenn man von dem allzu billigen und nur bei ganz vager Formulierung halbwegs zutreffenden Hinweis auf die für das System verhältnismässig grössere Bedeutung des Praktischen absieht (denn bei genauerem Zusehen entdeckt man, dass sich hier F. von K. fast ebensosehr wie von Sch. scheidet): so ist nur das eine zu sagen, was unmittelbar mit der Ablehnung der lebendigen Natur zusammengehört: Für F.s Naturbegriff ist die transscendentale Analytik der Kr. d. r. V. entscheidend, und infolge davon erhält er denselben Begriff der Naturwissenschaft wie Kant. Die grossen Naturforscher „gingen allemal von Phänomenen aus, nur suchend das Einheitsgesetz, in welchem diese befasst werden könnten, und gingen, sowie sie ihren Gedanken empfangen hatten, zu den Phänomenen zurück, um an ihnen den Gedanken zu prüfen; — ohne Zweifel in der festen Überzeugung, dass er erst von der Erklärbarkeit jener aus ihm seine Bestätigung erwarte" (F.s sämtl. W. VII, 117). Hier steht F. allerdings gegen Sch. an der Seite K.s; allein diese Übereinstimmung kann schon darum nicht allzuschwer ins Gewicht fallen, wenn es sich um die Frage der Verwandtschaft zwischen W.-L. und Kantischer Philosophie handelt, weil dieser Naturbegriff gar nicht spezifisch Kantisch ist, sondern seit Leonardo da Vinci und Galilei immer wieder von Naturforschern und Philosophen in diesem Sinne formuliert worden ist. — Es ist unbestreitbar: wenn man die Zusammenhänge zwischen K. und Sch. auf der einen, und zwischen K. und F. auf der anderen Seite zählt, so zeigt sich Sch. durch viel zahlreichere Bande mit dem Altmeister verbunden, und wenn man die Zusammenhänge in ihrer historischen und systematischen Bedeutung wertet, so verschiebt sich das Bild noch mehr zugunsten Sch.s. Und hier ist nun auch sofort die gerade bemerkte Beziehung zwischen K. und F., die bei Sch. fehlt, in ihrem Wert noch weiter herabzusetzen. Nämlich, wenn auch Sch. gelegentlich heftige Ausfälle gegen die grossen Vertreter der mathematisch-mechanischen Naturwissenschaft (namentlich gegen Descartes und Newton) richtet, so verkennt er doch durchaus nicht, dass die

Naturforschung auch einer experimentell verfahrenden Arbeitsweise bedarf, die die Naturerscheinungen nach blossen Verstandeskategorien auffasst („Vorlesungen über die Methode d. akad. Studiums“, W. II, 652 f.); nur betont er, dass die so entstehende exoterische Theorie der Naturerscheinungen niemals eine Erklärung der Natur sei, und diesem Anspruch allein gilt sein Kampf gegen die mechanische Naturauffassung. „Es ist wahr, dass man durch Anwendung der Mathematik die Abstände der Planeten, die Zeit ihrer Umläufe und Wiedererscheinungen mit Genauigkeit vorherbestimmen gelernt hat, aber über das Wesen oder An-sich dieser Bewegungen ist dadurch nicht der mindeste Aufschluss gegeben worden. Die sog. mathematische Naturlehre ist also bis jetzt leerer Formalismus, in welchem von einer wahren Wissenschaft der Natur nichts anzutreffen ist“ (II, 651/2). Unter der Voraussetzung, dass man sich ernstlich zu einem lebendigen gemeinsamen Grunde der Naturerscheinungen und der Freiheit bekennt, ist diese Stellung Sch.s die einzig mögliche; Kant war hier weniger konsequent; sein Satz aus der Kr. d. r. V. (B. 334), Beobachtung und Zergliederung der Erscheinungen dringe ins Innre der Natur, stimmt nicht zur Kr. d. Urt. Nur Fichte, dem die Naturerscheinungen als metaphysisch wesenlos galten, durfte der experimentellen Theorie dieser Erscheinungen den Namen „Naturerklärung“ zuerkennen. — Indem aber für F. die Naturerscheinungen wesenlos sind, muss ihm das Grundproblem der Kr. d. Urt. wegfallen: wenn die Natur keine metaphysische Wirklichkeit hat, wenn das Nicht-Ich in der W.-L. von vorne herein dem endlichen Ich entgegengesetzt „eine negative Grösse“ (ganz im Sinne der Kantischen Abhandlung von 1763), dem absoluten Ich entgegengesetzt aber „schlechthin nichts“ ist (S. W. I, 110), so ist jenes Grundproblem einer Kluft zwischen Naturbegriff und Freiheitsbegriff gegenstandslos. Schon im Sommer 1793 schreibt F., die neueren Streitigkeiten über die Freiheit kämen ihm „sehr komisch“ vor (Leben und Briefwechsel [2] II, 512). Allerdings hatte auch auf ihn die Kr. d. Urt., namentlich zur Zeit seiner ersten Beschäftigung mit K., grossen Eindruck gemacht; dass aber die positiven Anregungen, die er aus dem Buche zog, das ihm übrigens damals „ziemlich dunkel“ erschien (Leben und Briefwechsel I, 111), anderer Art gewesen sein müssen als diejenigen, die Sch. ebendaher nahm, geht bereits aus dem Gesagten hervor (vgl. Leben und Briefwechsel I, 105/6).

Die vorstehenden Ausführungen haben zeigen sollen, wie Sch. von Anfang an seine Naturphilosophie in nahem Zusammenhang mit Kantischen Gedanken entwickelt, und zwar gerade mit solchen Gedanken K.s, über die F. hinausgegangen war. Auch darauf darf hier schliesslich noch hingewiesen werden, dass in den auf Einheit des Systems gerichteten Bestrebungen bei Sch. sehr bald — in grossem Unterschied von F. — die Kunst an die entscheidende Stelle tritt; auch hier hat die Kr. d. Urt. den Weg gebahnt, sowohl durch ihre äussere Stellung im kritischen System, wie namentlich durch ihre Lehre über das Genie. Die Hegelsche Konstruktion der Reihenfolge Kant—Fichte—Schelling hat nach alledem als erledigt zu gelten. Wir haben gewiss noch vieles auch von Hegel zu lernen; aber in seinen Versuchen, die empirischen Zusammenhänge des historischen Daseins als vernünftig-wirklich nachzuweisen, stellt er nur zu oft graue Schemata dahin, wo die echte Forschung frisches Leben findet. Denn diese hat Ehrfurcht vor der Geschichte und wagt es nicht, sie nach vorgefassten Begriffen zu konstruieren: sondern sehnsuchtsvoll und keusch giebt sie sich an das unabhängige Leben der historischen Gestalten hin, um von ihnen zu empfangen, was an freier, unableitbarer Geisteswirklichkeit in ihnen erschienen war. Die Depotenzierung F.s zu einem abstrakt-formalistischen Vermittler zwischen K. und Sch. kann als typisches Beispiel für jenes Verschablonisieren des geschichtlichen Lebens gelten. Der historische F. war ein anderer, als der von Hegel also benamste, in der dialektischen Retorte fabrizierte Homunkulus, und mithin ist auch die Stellung Sch.s in der Geschichte der Philosophie eine andere

als die ihm von Hegel zugewiesene und bis heute allgemein angenommene. Um klar zu stellen, was Sch. für die Kantische Philosophie bedeutet, war es nötig, die von Hegel stammende Auffassung zurückzuweisen. Diese Absicht aber hat ihrerseits dies nötig gemacht, zur Beweisführung lediglich Schriften aus Sch.s früher Zeit heranzuziehen; auf spätere durfte nur da hingedeutet werden, wo in ihnen die Fortsetzung eines schon früher vorhandenen Gedankenganges erkennbar war. Es musste gezeigt werden, dass Sch. nie Fichtianer gewesen ist, dass er, ohne je vom eigentlichen Geiste der W.-L. ergriffen gewesen zu sein, seine Naturphilosophie aufgebaut hat, indem er ganz unfichtische Motive aus der Kr. d. Urt. ausbildete. Es mag nun noch mit wenigem darauf hingewiesen werden, dass er auch später, als die Probleme der Religionsphilosophie in den Vordergrund seines Interesses getreten sind, näher als F. bei K. stehen bleibt.

Für die sehr erheblichen „Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände“ (1809) ist K.s Lehre von der intelligiblen Tat eine der entscheidendsten Stützen. K. hatte die ausnahmslose naturnotwendige Bedingtheit alles menschlichen Handelns behauptet, trotzdem aber erklärt, der Mensch könne von einer jeden gesetzwidrigen Handlung, die er begeht, mit Recht sagen, dass er sie hätte unterlassen können: „denn sie, mit allem Vergangenen, das sie bestimmt, gehört zu einem einzigen Phänomen seines Charakters, den er sich selbst verschafft“ (Kr. d. prakt. V., Kehrbach 118). In derselben Weise spricht auch Sch. von der „unleugbaren Notwendigkeit aller Handlungen“, die dennoch der Freiheit des Willens nicht widerspreche, weil der Mensch selbst den sittlichen Charakter seines Zeitlebens bestimme durch eine Tat, die nicht der Zeit, sondern der Ewigkeit angehört: „sie geht dem Leben nicht der Zeit nach voran, sondern durch die Zeit hindurch als eine der Natur nach ewige Tat“. „Dass Judas ein Verräter Christi wurde, konnte weder er selbst, noch eine Kreatur ändern, und dennoch verriet er Christum nicht gezwungen, sondern willig und mit völliger Freiheit“ (III, 481 f.). Dieser letzte Satz Sch.s entspricht genau dem berühmten Satze K.s, man könne „einräumen, dass, wenn es für uns möglich wäre, in eines Menschen Denkungsart, so wie sie sich durch innere sowohl als äussere Handlungen zeigt, so tiefe Einsicht zu haben, dass jede, auch die mindeste Triebfeder dazu uns bekannt würde, imgleichen alle auf diese wirkenden äusseren Veranlassungen, man eines Menschen Verhalten auf die Zukunft mit Gewissheit, so wie eine Mond- oder Sonnenfinsternis, ausrechnen könnte, und dennoch dabei behaupten, dass der Mensch frei sei“ (Kr. d. prakt. V. 120). — Auch hier führt der Weg von K. zu Sch. nicht durch Fichte hindurch, sondern an ihm vorbei. Es ist unverkennbar, dass die Lehre vom intelligiblen Charakter als einer einmaligen, das Erscheinungsdasein schlechthin bestimmenden Tat nur in einer naturphilosophischen Ethik möglich ist: sie nimmt den Charakter als etwas seinem Wesen nach Festes, Fertiges und schliesst so die sittliche Freiheit aus. Das ganze Zeitleben muss als eine überflüssige und sinnlose Veranstaltung erscheinen, wenn eine zeitlose Tat entscheidet, wie es abzulaufen gezwungen ist. Aller Wert ist in die zeitlose Tat verlegt, und man sieht nicht, weshalb man das Zeitdasein überhaupt ernst nehmen sollte. F. aber betont, dass das Pflichtbewusstsein unbedingt gebietet, die Situationen des Zeitdaseins ernst zu nehmen: die Sinnenwelt wird ihm „die fortwährende Deutung des Pflichtgebots, der lebendige Ausdruck dessen, was du sollst“ (F.s sämtl. W. V, 185). Auch F. setzt darin einen Kantischen Gedanken fort: denn neben der erwähnten Lehre K.s steht unvereinbar mit ihr (bes. in der „Grundlegung z. Metaph. d. Sitten“) eine zweite Theorie des intelligiblen Charakters, wonach dieser keineswegs „dem empirischen Charakter gemäss“ zu denken ist (vgl. Kr. d. r. V. B. 568), sondern vielmehr das von keinen Schlacken getrübte reine Ich bedeutet: „Als blossen Gliedes der Verstandeswelt würden alle meine Handlungen dem Prinzip der Autonomie des reinen Willens vollkommen

gemäss sein" (S. W., 2. Hartensteinsche Ausg. IV, 301). Den in diesen Worten angezeigten Weg ist F. gegangen; er führt weit von Sch. ab; er führt insbesondere auch nicht zur Lehre von einem positiv Bösen, worin wieder K. und Sch. übereinkommen: denn auch diese Lehre ist nicht ohne einen naturphilosophischen Hintergrund möglich, den namentlich Sch. (in der genannten Abhandlung von 1809) ganz ausgezeichnet hervorgekehrt hat, der aber auch bei K. deutlich genug erkennbar ist. In der „Religion innerh. d. Gr. d. bl. V." (Kehrbach 59) wird das Böse auf einen „inneren ersten Grund der Maximen, die mit den Neigungen im Einverständnisse sind", zurückgeführt: dieser Grund bestimmt die freie Willkür, bei der intelligiblen Tat die Befriedigung der Neigungen zur Bedingung der Befolgung des moralischen Gesetzes zu machen. Und so gewiss der „innere erste Grund der Maximen" eine positive Grösse ist, so gewiss ist auch das Böse nicht lediglich Abwesenheit des Guten, sondern etwas Positives. Sch.s Lehre vom Bösen ist zwar unmittelbar mehr von Jacob Böhme als von K. beeinflusst; aber eine naturphilosophische Denkweise war allen 3 Denkern eigen, und K. war immerhin ein prinzipiell wichtiges Vorbild für die Verknüpfung der Spekulationen über das positive Böse mit der neuen Philosophie. Sch. ist im Anschluss an Böhme weit über K. hinausgegangen: Woher jener innerste erste Grund der Maximen? was ist er? Sch. führt ihn zurück auf den dunklen Urgrund in Gott selber, auf dasjenige in Gott, was in ihm nicht er selbst [nicht die lichte Klarheit des selbstbewussten Geistes] ist, auf die Natur in Gott. Alles was geworden ist, hat den Grund seiner Existenz in Gott, Gott allein hat den Grund seiner Existenz in sich: dieser Grund ist seine Natur, die unergreifliche Basis aller Realität, „das was sich mit der grössten Anstrengung nicht in Verstand auflösen lässt, sondern ewig im Grunde bleibt". Aus diesem „Dunkel", dieser „Sehnsucht, die das ewige Eine empfindet, sich selbst zu gebären", stammt der Eigenwille der Kreatur, stammt das positive Böse (III, 453 ff.). Gewiss, diese Sätze sind nicht mehr Kantisch, aber sie liegen doch in einer Richtung, in die man von der Kantischen Naturphilosophie aus kommen kann. Dagegen ist in einer Philosophie des absoluten Ich für eine Verabsolutierung des Bösen keinerlei Anknüpfungsmöglichkeit: für Fichte kann die intelligible Welt nur eine Welt lichter (vernünftiger) Freiheit sein, nicht aber eine Welt dunkler (vernunftloser) Urgründe. — Ähnlich wie beim Problem des Bösen liegen die historischen Verknüpfungen bei der Frage nach dem Gottesgedanken. K. hat ihn theistisch, persönlich gefasst, und Sch. ist ihm von 1809 ab hierin gefolgt. Und wieder ist Sch. derjenige, der deutlich zeigt, wie von einer Persönlichkeit Gottes nur darum gesprochen werden kann, weil in Gott eine Natur, eine von seiner Existenz unabhängige Basis ist (III, 490 f.). Dieser Gedanke war bei K. nicht entwickelt, aber unerkannt trägt er doch auch dessen (allerdings stets etwas skeptische) Aussagen über Gott und insbesondere auch seine zweifellose Abneigung gegen den Pantheismus: wenn K. Gott denken soll, so kann er ihn sich nicht anders denken, denn als ein besonderes Ding an sich — und dieses Ding an sich hat selbstverständlich seine eigentümliche Natur. Dass damit etwas von der göttlichen Klarheit Unabhängiges gesetzt ist, hat K. kaum je bedacht; es möchte ihn vor dem Gedanken geschaudert haben. Er hat es hier wie so oft Sch. überlassen, die Konsequenzen aus seiner halb formulierten Metaphysik zu ziehen. F. aber hält sich auch in dieser Frage von der Naturphilosophie fern. Er setzt in Gott allen Persönlichkeitsgehalt, aber nicht die Persönlichkeitsform: der Persönlichkeitsgehalt allein ist es, wodurch wir im höchsten Sinne Ich, wodurch wir frei sind. Alle Form beschränkt, trennt Objekt von Objekt, Negatives von Negativem. „Das Absolute wäre nicht das Absolute, wenn es unter irgend einer Form existierte" (Leben und Briefwechsel [2] II, 357).

Später, in der Periode der „positiven Philosophie", hat Schelling Probleme bevorzugt, die sich freilich kaum mehr mit Kant berühren.

Doch erfährt dieser auch jetzt noch seine Hochschätzung; er wird zum klassischen Repräsentanten der „negativen Philosophie“. Diese, d. h. der Rationalismus (in einem sehr weiten Sinne des Wortes), bezeichnet einen wichtigen, ja unentbehrlichen, jedoch begrenzten Standpunkt. Die negative Philosophie erklärt nur die Art der Wirklichkeit, nicht die Wirklichkeit selbst (III, 725); sie bleibt in der Sphäre des Begriffs, sie kommt nicht bis zur Existenz, von der sie gerade zeigt, dass sie nicht im Begriffe aufgeht. „Kants Kritik geht eigentlich auf Demütigung der Vernunft oder auf das Resultat, dass das wahrhaft Seiende erst das ist, was ausser der Idee, nicht die Idee ist, sondern mehr ist als die Idee, *κρεῖττον τοῦ λόγου*“ (III, 728). Wo die „Vernunftwissenschaft“ aufhört, fangen die Probleme der positiven Philosophie an. Es begreift sich bei dieser Stellung, dass Sch. auch jetzt noch fortfährt, sich K. in gewisser Weise nahe verbunden zu fühlen, und dass er ihn gerne mit Auszeichnung erwähnt. So z. B. an einer entscheidenden Stelle: „Am Ende der negativen Philosophie habe ich nur mögliche Religion, nicht wirkliche, nur Religion ‚innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft‘. Sieht man am Ende der Vernunftwissenschaft Vernunft r e l i g i o n, so liegt hierin eine Täuschung. Die Vernunft führt nicht zur Religion, wie denn auch Kants theoretisches Resultat ist, dass es keine Vernunftreligion giebt. Dass man von Gott nichts w i s s e, ist das Resultat des echten, jedes sich selbst verstehenden Rationalismus“ (III, 730).

So erweist es sich in vielfacher Hinsicht, dass die Beziehungen Kants zu Schelling enger, sogar viel enger sind als die Kants zu Fichte. Dennoch ist es nicht unrichtig, wenn man Schelling mit Fichte und Hegel zusammennennt und diese drei grossen Namen Kant gegenüberstellt. Ein Kantianer ist Sch. nicht mehr; seine Probleme waren in ihrer letzten Bedeutung ganz andere als diejenigen K.s. Und Sch. wusste es auch, dass K., so mächtig er auch in die neue Zeit herüberwirkte, doch einer zu Ende gegangenen Epoche angehörte. K. stand dem neuen Geistesleben fremd, und wenn es doch zu einer Berührung kam, nicht ohne etwas Feindseligkeit gegenüber: man denke an seine Rezensionen der Herderschen „Ideen“, in denen er im einzelnen manche treffende kritische Ausstellung machte, im ganzen aber dem Werke Herders nicht von ferne gerecht wurde. Und Herder war einer der Propheten des neuen Zeitalters. H e r d e r und W i n c k e l m a n n und G o e t h e und S c h i l l e r und J a c o b i: sie sind Träger eines neuen Lebens, von dem K. nicht hat berührt sein wollen. — Das Eigentümliche des neuen Lebens war ein neues Sich-selbst-Finden. Vor der Fülle der geistigen Lebensinhalte, die damals zum erstenmale oder nach vielhundertjährigem Schlummer neu erweckt in dieses sublunarische Dasein eintraten, wurde die Lehre unglaubwürdig, dass das Ich eine blosse Form sei, ein abstraktes Gesetz einheitlicher Ordnung: denn in diesen I n h a l t e n erlebte das Subjekt s i c h s e l b s t, es erlebte in ihnen seine F r e i h e i t. Diese Inhalte waren etwas anderes als die „Materie“ der Kantischen Philosophie: sie traten nicht als etwas von aussen her Gegebenes und vom Subjekt nur nach einem Prinzip einheitlicher Ordnung Aufgefasstes ins Bewusstsein: in solcher Gestalt mochte das Erfahrungsproblem erscheinen, solange man unter den Gegenständen der Erfahrung nur die Objekte der mathematischen Naturwissenschaft verstand: solchen Objekten, deren Kenntnis dem Subjekt stets äusserlich bleibt, mag ein Subjekt entsprechen, das nichts ist als ein formales Ordnungsprinzip. Jetzt aber handelt es sich um ganz andere „Erfahrungen“: In dem unendlich bereicherten und vertieften Verhältnis zur bildenden Kunst, zur Weltlitteratur, zu den Tatsachen der Religion, bald auch zum Staat werden Inhalte ergriffen, die ein unmittelbares Bewusstsein als dem Subjekt wesensverwandt, wesensgleichartig anspricht: das Subjekt schlingt den wahrhaften Inhalt der Welt in sich hinein, es fühlt, wie sich das eigne Selbst zu ihrem Selbst erweitert. Die formalistische Philosophie kann der Lebensfülle nicht gerecht werden: der Blick wendet sich zurück

zu Platons Ideenlehre; Spinozas lange verkanntes Werk findet feierlich-freudigen Widerhall. — So hat die neue Zeit der Philosophie eine neue Aufgabe gestellt: die Aufgabe, das neue Selbstbewusstsein zu verstehen, das seiner Inhaltlichkeit gewiss geworden ist. Oder, was dasselbe heisst: die Aufgabe war, die Inhalte zu verstehen, in denen das Bewusstsein die Wirklichkeit erfasst und die es gleichwohl als Gestalten seiner Freiheit erlebt. Aber wie? Ist denn das Wesen der Wirklichkeit, das Wesen der Welt — Freiheit? Bei Kant war doch die Freiheit ganz in das formale Subjekt gefallen! Doch nicht so ganz: in der Kr. d. Urt. war der Ansatz gemacht, die Freiheit noch anderswo aufzusuchen. Freilich, es war beim Ansatz geblieben. Aber nun, in der Philosophie der neuen Epoche ist mit dem bloss formalen Subjekt auch die Kluft zwischen freiem Subjekt und Wirklichkeit geschwunden: Nicht erst in Hegels Philosophie, sondern schon in den Lehren Fichtes und Schellings ist die Substanz Subjekt geworden, und die Systeme der 3 grossen Denker sind charakteristisch verschiedene Durchführungen dieses Grundmotivs einer Verankerung aller philosophischen Probleme in der lebendigen Wahrheit. Von diesen besonderen Ausprägungen, die jeder dieser 3 Denker dem gemeinsamen Grundgedanken giebt, gilt das Wort Fichtes: „Was für eine Philosophie man wähle, hängt davon ab, was man für ein Mensch ist“ (S. W. I, 434): denn hier verficht jeder das, was er als die tiefste Substanz seines lebendigen Seins erfasst hat. Schelling und Hegel sind Aristokraten, Sch. ein ästhetisch, H. ein logisch gerichteter; Fichte ist Demokrat: ihm gilt allein die sittlich-religiöse Bildung als der Weg zur freimachenden Wahrheit. Diese Gegensätze sind sehr gross, und in den nächsten Jahrzehnten wird mancher Kampf um sie geführt werden. Aber weit grösser noch als diese Gegensätze ist der Abstand, in dem sich die idealistische Philosophie als Ganzes betrachtet von den konventionellen Oberflächlichkeiten befindet, die sich aus der Mitte des vorigen Jahrhunderts in das „Kultur“-bewusstsein der Gegenwart fortgepflanzt haben.

Zur Mitarbeit an den Aufgaben, die hier der Philosophie warten, wird die neue Schellingausgabe ein tüchtiges Stück beitragen. Sie ist ganz dazu angetan, Lust und Verständnis für die Forderungen zu wecken, die die Philosophie heute an uns stellt: denn wenn wir auch gewiss nicht im historischen Studium, in der Rückkehr zu unseren Klassikern stecken bleiben wollen, so ist doch in Anbetracht unserer philosophiegeschichtlichen Lage kein anderer Weg für uns möglich als der durch ein ernstes historisches Studium hindurch. „Nur ein Possenreisser denkt: der Mensch kann auch übersprungen werden“ sagt Zarathustra (291): mehr als ein halbes Jahrhundert hat man sich in dem — übrigens sehr bequemen — Possenreisserwahn gefallen, Fichte, Schelling und Hegel übersprungen zu haben. Wir wollen es uns von Zarathustra sagen lassen, dass der Mensch etwas ist, das überwunden werden muss, und zum Überwinden solcher Kerle gehört nicht wenig; zu allererst aber dies, dass man sie wirklich kennen lernt. — Der Verlag von Fritz Eckardt kündigt an, „die Werke der klassischen deutschen Philosophie in billigen mustergültig ausgestatteten Neuausgaben erscheinen zu lassen“, und die vorliegende Schellingausgabe, mit der das Unternehmen begonnen hat, entspricht diesem hocherfreulichen Vorhaben. Papier, Druck, Einband sind sehr schön; die 3 Schellingporträts stehen durchaus auf der Höhe moderner Reproduktionen. Im Werktext sind Druckfehler geradezu erstaunlich selten. Die Reihenfolge der Schriften ist chronologisch, die Paginierung der alten Gesamtausgabe ist angemerkt. Auch mit der getroffenen Auswahl kann man sehr einverstanden sein. Das fast 70 Seiten füllende Namen- und Sachregister ist eine nicht zu verachtende Zugabe. Mancher Leser wird freilich die etwas gar knappe Fassung des bibliographischen Apparates bedauern; auch nach einer Notiz über die Herkunft der 3 Porträts wird wohl noch manch einer gleich dem Rezensenten vergeblich spähen. Die Einleitung ist etwas reichlich breit angelegt; sie beginnt mit

den Worten: „Der Grieche stand am Ufer des Meeres“: es wäre am Ende nicht nötig gewesen, ganz so weit auszuholen. Doch diese Ausstellungen betreffen, wie man sieht, Kleinigkeiten, die nicht imstande sind, die Freude über die schöne Publikation zu beeinträchtigen.

Halle a. S. Fritz Medicus.

Hansen, Adolph, Dr., Prof. der Botanik an der Universität Giessen. Goethes Metamorphose der Pflanzen. Geschichte einer botanischen Hypothese. XII und 380 S. Mit 9 Tafeln von Goethe und 19 Tafeln vom Verfasser. Giessen 1907.

Es ist eine Freude, dieses vortreffliche Werk anzuzeigen, das mit der grössten Sachkenntnis die wärmste Liebe zu seinem Gegenstande verbindet. Dem Gedankenkreise der „Kantstudien“ liegt sein Thema keineswegs so fern, wie es manchem vielleicht im ersten Augenblicke scheinen möchte — ist doch Goethes Verhältnis zu Kant mindestens zum Teil durch die Grundbegriffe der Morphologie vermittelt.

Nach einer orientierenden Übersicht über den gegenwärtigen Stand der Lehre von der Metamorphose der Pflanzen wird Goethes Theorie ausführlich dargelegt, dann werden die Schicksale dieser Hypothese verfolgt — Unverständnis auf Seiten der Linnéschen Schule, Zustimmung, aber vielfach Verschlechterung durch die naturphilosophisch gerichteten Botaniker. Das ungerechte Urteil der neueren Botaniker, bes. auch von Sachs, über Goethe beruht darauf, dass seine originelle Lehre mit diesen Umbildungen verwechselt wurde. Nach Hansens Überzeugung geht die Gegenwart, ohne es zu wissen, auf Goethe zurück. Sehr wichtig ist dann die genaue Untersuchung der Vorarbeiten, auf die Goethe sich stützen konnte. Die tiefdringende kritische Analyse von Linnés Ansichten und die eingehende Darstellung von Caspar Friedrich Wolffs bahnbrechenden Untersuchungen beweisen Goethes Originalität. Es folgt eine historische Darstellung von Goethes botanischen Studien — die treffliche Wiedergabe der Tafeln, die Goethe zeichnen liess, giebt uns ein unschätzbares Dokument dazu. Die letzten Abschnitte sind mehr polemischer Natur, sie wenden sich gegen Goethes Verkleinerer: L. Celakovsky und seine nordischen Gefolgsmänner Wille und Warming, die Goethe zum Plagiator Linnés machen wollen, sowie gegen die unkritische Verwechselung der Metamorphosenlehre mit der Descendenztheorie.

Das Wesentliche an Goethes Metamorphosenbegriff ist die Einsicht, dass Cotyledonen, Blätter, Knospenschuppen und die verschiedenen Teile der Blüte sich aus gleichen Anlagen entwickeln (homolog sind), und dass ihre verschiedene Gestaltung durch Funktionswechsel zu deuten ist. Goethe hat sich auch bemüht, in seiner Lehre von der „Verfeinerung der Säfte“ eine chemische Hypothese zur kausalen Erklärung der verschiedenen Ausbildung der homologen Anlagen zu ersinnen. Die Urpflanze ist keine „platonische Idee“, sondern ein „Schema“. Auf diese Ausführungen Hansens (S. 275 f.) mache ich alle aufmerksam, die sich für die Frage des Typusbegriffs interessieren — freilich glaube ich nicht, dass seine Formulierungen hier endgültig Klarheit schaffen, wohl aber, dass sie auf das oft übersehene Problem hinweisen.

H. hat nachgewiesen, dass ungenügende Kenntnis des Originals und leider auch rationalistische Verfälschung der Geschichte an dem abschätzigen Urteile über Goethes Leistungen Anteil haben. Aber er kennt auch den tieferen Gegensatz der Grundanschauungen, von dem das Urteil über Goethe abhängt, und er formuliert ihn (S. 110) in einer Polemik gegen Dubois-Reymond in den Sätzen: „Dubois scheint . . . nur das für Wissenschaft zu halten, was sich mechanisch auflösen lässt. Es lässt sich aber doch nicht leugnen, dass ausser schwingenden Molekülen auch die Formen der Natur mit ihrem Reichtum von Wirkungen wirklich existieren. Die spezielle Naturwissenschaft lässt sich neben der allgemeinen doch nicht wegleugnen“. Wohl würde sich der Philosoph hier anders — weniger realistisch — ausdrücken, aber sachlich ist die Verschiedenheit

zwischen physikalischer und morphologischer Denkweise scharf herausgearbeitet. Dass Kant bei vorwiegend physikalischer Orientierung das morphologische Problem in der Kritik der teleologischen Urteilskraft erfasst hat, ergab für Goethe die erste Möglichkeit eines Hinüberblickens in die ihm zunächst so fremde Welt der kritischen Philosophie. Bemerkenswert ist allerdings, dass in einem Entwurfe, der nach Steiners Datierung vor 1790 liegt (Hansen 54 f., Weimarer (Sophien-) Ausgabe II, Bd. 6, 312—319), „transscendentell" und „a priori" in einem von Kant beeinflussten Sinne gebraucht werden. Wenn Steiners Datierung (für die er leider in der Weimarer Ausgabe II, 6, 369 keine Gründe angiebt) richtig ist, so liegt in dieser sowohl von Vorländer wie von mir bisher übersehenen Stelle ein Dokument der Wirkung von Goethes ersten Kantstudien (1789) vor.

Goethes Verhältnis zur Naturphilosophie Schellings und seiner Nachfolger findet bei H. doch nur eine einseitige Beleuchtung. Mit Recht betont er, dass Goethe viel mehr Forscher ist als sie — aber die grosse Verwandtschaft der Grundbegriffe, bes. der von H. etwas vernachlässigten „Polarität" und „Steigerung" wird nicht genügend beachtet. Die sehr begreifliche Einseitigkeit des Naturforschers ist aber geeignet, den Philosophen vor einer ihm naheliegenden vorschnellen Identifikation von Goethe und Schelling zu warnen.

Sehr interessant ist Hansens Mitteilung (267), dass die bekannte Stelle über Shakespeare, Spinoza und Linné in der „Geschichte meines botanischen Studiums" in dem für die Ausgabe 1831 bestimmten Manuskript von Goethes eigener Hand mit Bleistift ausgestrichen und überdies mit einem Papier überklebt ist. Dagegen ist H. die Parallelstelle in dem Briefe an Zelter vom 7. November 1816 (Weimarer Ausgabe III, 27, 219, 10) entgangen: „Dieser Tage habe ich wieder Linné gelesen und bin über diesen ausserordentlichen Mann erschrocken. Ich habe unendlich viel von ihm gelernt, nur nicht Botanik. Ausser Shakespeare und Spinoza wüsste ich nicht, dass irgend ein Abgeschiedener eine solche Wirkung auf mich getan." Hier ist auf eine allgemeine Einwirkung Linnés hingedeutet, über die uns ein so trefflicher Kenner wie Hansen vielleicht nähere Auskunft geben kann. Mir giebt die Stelle bisher ein Rätsel auf.

Freiburg i. Br. J. Cohn.

Arnoldt, Emil. Gesammelte Schriften. Herausgegeben von Otto Schöndörffer. Verlag von Bruno Cassirer, Berlin 1906. 4 Bände.

Der Herausgeber hat die gesammelten Schriften Emil Arnoldts in chronologischer Reihenfolge geordnet in würdiger Ausstattung erscheinen lassen. Von den vier Bänden trägt der erste die Überschrift: „In der Bahn freigemeindlicher Ansichten. Kritiken und Referate"; der zweite Band ist betitelt: „Kleinere philosophische und kritische Abhandlungen". Es folgt dann der Nachlass, Band I: „Zur Litteratur", Band II: „Erläuternde Abhandlungen zu Kants Kritik der reinen Vernunft". — Einige wenige Angaben des Vorworts unterrichten über die äusseren Lebensschicksale des Verfassers dieser Schriften. Eine Herausgabe der Briefe Arnoldts wird in Aussicht gestellt und es soll dann genaueres über Arnoldts Leben mitgeteilt werden.

Der Inhalt der hier gesammelten Aufsätze und Abhandlungen ist reich und mannigfaltig. Alle vereint ihr gemeinsamer Ursprung: die echte philosophische Gesinnung Arnoldts, welche in dem Gedankenleben Kants ihren Nährboden gefunden hat. — Von den im ersten Bande vereinigten Schriften werden besonders die Abhandlungen und Aufsätze interessieren, welche sich auf die Begründung und Rechtfertigung der philosophischen Weltansichts Arnoldts beziehen, soweit sie sein Verhältnis zur Landeskirche und zur Regierung betrifft und sich in der Förderung freigemeindlicher Bestrebungen dokumentiert. Sehr lesenswert ist gleich die erste Abhandlung: „Die freien Gemeinden und die Regierungen", welche von dem Pathos freiheitlicher Gesinnung getragen ist und in welcher Arnoldt

auch den wuchtigen Ausdruck dieser Gesinnung nicht zurückhält noch mildert. -- Wegen dieses Artikels unter Anklage gestellt, verteidigte sich Arnoldt in einer „Rede vor dem Schwurgericht“ (November 1850), in welcher er den Einzelfall seines persönlichen Schicksals unter allgemeinen und grossen Gesichtspunkten behandelt und so zu symbolischer Bedeutung erhebt, unbekümmert um äussere Folgen und Erfolge. — Neben diesen beiden Aufsätzen findet sich noch eine Reihe Abhandlungen in diesem Bande vereinigt, deren Grundbestimmung und Tendenz den Titel dieses Bandes rechtfertigt und erläutert, so z. B. die Aufsätze: „Herder und der Begriff des Fortschritts“; „Öffentliches Leben“; „Wahrheit und Wissenschaft“ u. a. m. — Ausserdem sind in dem ersten Bande die Kritiken und Referate Arnoldts über verschiedene Werke geschichtlichen und philosophischen Inhalts gesammelt. Nicht jedes Referat über diese z. T. vergessenen Schriften, nicht jede Notiz Arnoldts würde, für sich genommen, Interesse und Bedeutung haben. Aber da es sich darum handelt, den Aufbau einer geschlossenen und eigenartigen Persönlichkeit zu versuchen und einen selbständigen Denker in seinen Äusserungen vor den Leser hinzustellen, kann man mit Recht Vollständigkeit zum Prinzip der Herausgabe dieser Schriften machen.

In einen grösseren und festeren Zusammenhang treten wir ein mit dem zweiten Bande: „Kleinere philosophische und kritische Abhandlungen“. Diese Aufsätze, zusammen mit den im vierten Bande (Band II des Nachlasses) vereinigten Schriften: „Erläuternde Abhandlungen zu Kants Kritik der reinen Vernunft“ sind inhaltlich von Bedeutung und haben Arnoldts Namen mit der Darstellung, Ausführung und Verteidigung der Kantischen Lehren dauernd verbunden. Die Reihe dieser Abhandlungen wird mit einer grösseren Arbeit eröffnet, welche betitelt ist: „Kants transscendentale Idealität des Raumes und der Zeit. Für Kant gegen Trendelenburg.“ In diesem Werke wird, aus Anlass der Kontroverse zwischen Kuno Fischer und Trendelenburg, die Kantische Lehre mit Gründlichkeit und in einer durch eingehendes Studium gefestigten Auffassung gegen Trendelenburg vertreten und durchgeführt. — Den Charakter einer freien und selbständigen, aber durch vorgefasste Meinungen und Eitelkeiten nicht beengten Hingabe an das Gedankensystem des philosophischen Genius tragen alle Schriften, welche Arnoldt in philosophischer Betätigung verfasst hat. So auch seine Habilitationsschrift, die sich in diesem Bande findet: „Über Kants Idee vom höchsten Gut“, wenngleich Arnoldt hier Kants Lehren nicht überall zustimmt. So sind diese Schriften wie auch die erläuternden Abhandlungen zur Kritik der reinen Vernunft besonders geeignet, in die Kantische Gedankenwelt einzuführen und zu lehren, den Problemgehalt der Kantischen Werke zu erfassen und fortzubilden.

In dieser philosophischen Gesinnung erwuchs Arnoldt die Beschäftigung mit den Klassikern unserer Litteratur. Die Abhandlungen zur Litteratur (Band II) enthalten zwei grössere Aufsätze über Goethes Faust und Lessings Nathan; daneben eine Reihe von kleineren Abhandlungen über Lessings, Schillers, Goethes Bedeutung, über den „Gegensatz der Schillerschen und Goetheschen Weltansicht“, Bemerkungen zu Goetheschen Dramen, zu Shakespeareschen Stücken u. a. m. Diese Arbeites sind z. T. Fragmente, aber sie bieten alle etwas inhaltlich Bedeutendes; in der ausführlichen und reichhaltigen Analyse von Goethes Faust und Lessings Nathan ist ein bedeutender Beitrag zum Verständnis dieser Werke und zur Ausmünzung ihres Ideengehaltes geliefert.

Inzwischen ist ein weiterer Band der gesammelten Schriften Emil Arnoldts erschienen; und zwar als Band III die zweite Abteilung der „Kleineren philosophischen und kritischen Abhandlungen“. Dieser Band enthält drei wertvolle Arbeiten Arnoldts: „Kants Prolegomena nicht doppelt redigiert. Widerlegung der Benno Erdmannschen Hypothese“; zweitens: „Kants Jugend und die fünf ersten Jahres einer Privatdozentur“;

und endlich einen kritischen Bericht über „Kant nach Kuno Fischers neuer Darstellung“.

Die erste und dritte Abhandlung, obwohl an andere Meinungen und Darstellungen anknüpfend und zunächst nur kritisch oder gar polemisch gedacht und geschrieben, sind dem Verfasser über diesen anfänglichen Zweck der Kritik hinausgewachsen und haben in ihrer sachlichen Gründlichkeit und gedanklichen Schärfe einen selbständigen Wert und bleibende Bedeutung. Die Arbeit über „Kants Jugend und die fünf ersten Jahre seiner Privatdozentur“ ist als grundlegend für die biographische Forschung allseitig anerkannt; in ihrem Inhalt äusserst sorgfältig und gediegen, trägt diese Abhandlung in ihrer Form das Gepräge des selbständigen Arnoldtschen Geistes, der den Spuren des Genius nachzuforschen die Gabe hatte, in dem anscheinend so regelmässigen und einfachen Ablauf des Kantischen Lebens den zauberhaften Schein der Auserlesenheit entdeckte und in seine Darstellung verweben konnte. —

Altona-Hamburg. Johannes Paulsen.

Renner, Hugo. Immanuel Kants Werke in acht Büchern. Ausgewählt und mit Einleitung versehen von Dr. Hugo Renner. Verlag von A. Weichert, Berlin. 2 Bände.

Diese Ausgabe empfiehlt sich für jeden, der den Wunsch hat, die Hauptwerke Kants im Zusammenhang zu lesen und zu studieren. Die Auswahl ist von dem Herausgeber nach dem Gesichtspunkt getroffen, dass in dieser Ausgabe alles enthalten sei, was für die kritische Philosophie bedeutsam ist. Demgemäss enthält der erste Band „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“. „Träume eines Geistersehers“. „Die Kritik der reinen Vernunft“. „Die Prolegomena“. Der zweite Band dieser Ausgabe enthält die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“. „Kritik der praktischen Vernunft“. „Die Kritik der Urteilskraft“. „Der Streit der Fakultäten“. „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels“. — In diesem zweiten Bande findet man ausserdem interessante Ausführungen Kants über die „Philosophie als einem System“, ferner „Von dem System aller Vermögen des menschlichen Gemüts“, endlich eine „Encyklopädische Introduktion der Kritik der Urteilskraft in das „System der Kritik der reinen Vernunft“. Diese Stücke sind genommen aus J. J. Becks Auszug aus Kants ursprünglichem Entwurf der Einleitung in die Kritik der Urteilskraft. —

Der Herausgeber hat den Kantischen Schriften eine sachlich orientierende Einleitung vorausgeschickt, welche zugleich über Kants äussere Lebensschicksale und seine philosophische Entwicklung unterrichtet.

Der Text der Kantischen Werke ist unter Berücksichtigung der Akademieausgabe sorgfältigst behandelt. Die hier vorliegende Ausgabe der Prolegomenen unterscheidet sich zu ihrem Vorteil von der Akademieausgabe dadurch, dass die Vaihingersche Hypothese von der Blattversetzung (vgl. hierüber H. Vaihinger, Eine Blattversetzung in Kants Prolegomena. Philos. Monatshefte 1879. Bd. 15. S. 321—332) berücksichtigt und die so ermöglichte Verbesserung des Textes durchgeführt ist. Es besteht kein Grund, an der Richtigkeit der Vaihingerschen Hypothese und seines Nachweises einer Textverschiebung in den fraglichen Abschnitten der Prolegomena zu zweifeln. (Vgl. auch: Sitzler, Zur Blattversetzung in Kants Prolegomena. Mit einem Nachwort von Hans Vaihinger. Kant-Studien. Bd. IX. S. 538 ff.)

Altona-Hamburg. Johannes Paulsen.

Mau, Georg. Die Religionsphilosophie Kaiser Julians in seinen Reden auf König Helios und die Göttermutter. Mit einer Übersetzung der beiden Reden. Leipzig. Teubner. 1908.

Das Buch gibt keine zusammenhängende Darstellung von Julians Religionsphilosophie, sondern zunächst einen Kommentar zu den beiden Reden, deren Übersetzung im Anhang abgedruckt ist. Nur kurz wird

jedesmal am Ende der religionsphilosophische Inhalt der Rede zusammengefasst und zum Schluss die Stellung Julians innerhalb der neuplatonischen Philosophie überhaupt erörtert. Übersetzung wie Kommentar sind ausserordentlich verdienstlich. Diese Reden Julians, die wie kaum eine andere Schrift die Vermischung der religiösen Bestrebungen der Zeit, insbesondere der Helios-Mithras-Religion, mit der neuplatonischen Philosophie kennen lehren, bieten doch dem Verständnis ausserordentliche Schwierigkeiten. Eine genaue Kenntnis der Terminologie des Neuplatonismus ist dafür unerlässlich. Und nach dieser Seite liegt auch der Hauptwert der hier gebotenen Erklärungen. Eine umfassende Belesenheit in der neuplatonischen Litteratur setzt den Verfasser in den Stand, die Geschichte der einzelnen Begriffe innerhalb dieser Schule, oft mit Rückblicken bis auf Aristoteles und Plato, zu verfolgen. Damit bietet das Buch eigentlich mehr, als der Titel anzudeuten scheint. Keiner, der sich mit dem Neuplatonismus beschäftigt, wird an den hier gegebenen Untersuchungen über einzelne Begriffe oder philosophische Lehren vorübergehen können. Hier in eine Besprechung der Einzelheiten einzutreten, ist natürlich unmöglich. Nur auf einige der längeren Exkurse möchte ich hinweisen: über den Seelenbegriff, die Elemente, den *κόσμος νοερός*, Materie und Form, Engel, Dämonen und Heroen u. a. Über manches lässt sich natürlich streiten. So ist es mir zweifelhaft, ob man wirklich so scharf, wie es der Verf. (S. 6 ff.) tut, zwei Richtungen der Seelenlehre innerhalb des Neuplatonismus scheiden kann. Deutliche Gliederung des Inhalts und gelegentliche Paraphrasen erleichtern das Verständnis der Reden. Die Übersetzung erstrebt natürlich in erster Linie wissenschaftliche Genauigkeit, weniger eine künstlerische Form. Trotzdem hätte das häufige Wort *νοητός* vielleicht etwas kürzer übersetzt werden können, als durch den umständlichen Ausdruck, der hier dafür gewählt ist. Hoffentlich lässt der Verf. die angekündigte Sammlung der Jamblichos-Fragmente bald folgen.

Strassburg i. E. M. Wundt.

Bertling, O. Geschichte der alten Philosophie als Weg der Erforschung der Kausalität für Studenten, Gymnasiasten und Lehrer. Leipzig. Werner Klinkhardt. 1907.

Der Titel bezeichnet den Zweck des Buches. Es soll besonders solchen, die zum ersten Male an die antike Philosophie herantreten, zur Einführung dienen. Der Verfasser will hierfür aber nicht nur eine einfach historische Darstellung geben. Eine solche lässt, wie er meint, leicht eine Enttäuschung erleben, da die gesamte Gedankenarbeit der alten Philosophen uns für unsere heutigen philosophischen Probleme keinen Gewinn mehr zu bieten scheinen. Er will im Gegensatz hierzu zeigen, dass auch die antike Philosophie einen dauernden, noch für uns wertvollen Erkenntnisertrag geliefert habe. Er findet diesen auf dem Gebiete des Kausalproblems und unterscheidet zu diesem Zwecke eine dreifache Kausalität. Wir wollen erkennen, wie das Wirkliche so geworden ist, wie es jetzt ist (zeitliche K.), oder wie jedes Einzelne sich zu dem Andern verhalte (seitlich verbindende K.), oder, woher und wodurch das Wirkliche seine Existenz habe und worauf es hinziele (Daseinskraft). Wie man sich auch zu dieser Einteilung stellen möge, gewiss ist, dass die antike Philosophie wichtige und noch heute durchaus lebendige Erkenntnisse in der Frage der Kausalität errungen hat. Aber ob dies die einzige, ob dies auch nur die wichtigste und am unmittelbarsten noch heute lebendige Wirkung der antiken Philosophie ist? Das wird man nicht mit Unrecht bezweifeln dürfen, wenn man an die Gebiete der Ethik und der Religionsphilosophie denkt, die zumal durch die Vermittlung des Christentums unser Denken noch auf weiten Strecken beherrschen. An dieser einseitigen Betonung der einen Frage leidet etwas die historische Darstellung, aber doch nicht so sehr als man fürchten könnte. Wohl sind die eben berührten Gebiete gelegentlich etwas kurz weggekommen; z. B. werden die interessanten Spekulationen der Sophisten über Staat und Recht kaum berührt, aber im

Ganzen ist die Darstellung doch eine gleichmässige und die anfangs aufgestellte Tendenz drängt sich nicht störend hervor. Das Werk gibt, gelegentlich im unmittelbaren Anschluss an Zeller oder Überweg-Heinze, einen kurzen Überblick über die Entwickelung, der im ganzen klar die wesentlichsten Punkte heraushebt, minder wichtiges durch kleineren Druck zurücktreten lässt. Von der üblichen Auffassung entfernt sich der Verf. wohl am weitesten bei der Darstellung der eleatischen Philosophie. Ob er mit seiner Behauptung, das Sein der Eleaten bezeichne die in allem Wirklichen sich betätigende Daseinskraft, Anklang finden wird, ist mir freilich zweifelhaft. Die jüngeren Naturphilosophen, Empedokles, Anaxagoras und Demokrit, wären vielleicht besser gesondert behandelt und nicht, wie es hier geschehen ist, zusammen. Unbillig kurz scheint mir der Skeptizismus abgetan. Gerade die Argumente der Skeptiker, die im einzelnen überhaupt nicht angeführt werden, sind doch zum Teil noch heute nicht ganz veraltet.

Strassburg i. E. M. Wundt.

Gutberlet, C. Der Kampf um die Seele. 2. verbesserte und vermehrte Auflage. Kirchman. Mainz 1903.

Referent erhielt schon vor einigen Jahren das vorstehende Buch von der Redaktion der „Kantstudien" zum Zweck der Besprechung. Er muss indessen offen gestehen, dass er nach der Lektüre einiger Abschnitte diese Aufgabe für so wenig dringend erachtete, dass er das Buch bei Seite legte, mit um so ruhigerem Gewissen, als die 1. Auflage bereits seinerzeit in den „Kantstudien" gewürdigt worden ist; eine Kritik, auf die G. in einigen entrüsteten Angriffen quittiert. Ich hätte die Anzeige auch wohl ganz unterlassen, wenn ich nicht zufällig eine Stelle gefunden hätte, die bei den Lesern der Kantstudien wohl Interesse erregen dürfte. Ich setze sie deshalb wörtlich hierher:

„Ein echter Kantianer kann kein wahrer Naturforscher sein, denn das hauptsächlichste Objekt der Naturforschung, z. B. der Mechanik, Physik, Chemie, Biologie ist die Bewegung. Bewegung ist aber ein Verhältnis zwischen Raum und Zeit, sie vollzieht sich im Raum und in der Zeit, ihre Geschwindigkeit wird gemessen durch den Quotienten $\frac{s}{t}$, in dem s den durchlaufenen Raum, t die dazu verwendete Zeit bezeichnet. Da also nach Kant Raum und Zeit nicht in der wirklichen Welt, sondern als Anschauungsformen im Subjekte sich finden, so ist auch die Bewegung nur ein subjektiver Vorgang, die Naturwissenschaften haben kein wirkliches Weltobjekt, sondern beschäftigen sich mit Seelenvorgängen. Die Naturwissenschaft wird zur Psychologie: eine Konsequenz, die von manchen Kantianern, z. B. von P. Natorp, wirklich gezogen wird; dass aber damit die Naturwissenschaft als solche beseitigt wird, leuchtet ein." (I. Bd., S. 149.)

Diese Interpretation wird, wie gesagt, die Leser der Kantstudien interessieren; der Schlusssatz aber insbesondere Herrn Professor Natorp, der doch einigermassen darüber erstaunt sein dürfte, dass er der Hauptvertreter des von ihm so scharf bekämpften Psychologismus ist, noch dazu des Psychologismus in einer Form, der man gewiss alles Mögliche, z. B. gründliche Absurdität, aber keinesfalls Mangel an Konsequenz vorwerfen kann. — Ich bemerke ausdrücklich, dass ich Entdeckungen von so verblüffender Neuigkeit trotz einigen Suchens in dem Buche nicht weiter gefunden habe, im Besonderen wird weder Goethe als Thomist, noch Papst Leo XIII. als Hauptvertreter des Empiriokritizismus zitiert.

Im Ernst: Kantverständnis ist eine schwere Sache, die unfreiwillige Komik seiner Kantinterpretation wollen wir Herrn Gutberlet verzeihen. Die Behauptung über Natorp aber, die G. nicht hätte aufstellen können, wenn er eine Schrift von Natorp gelesen hätte, zeugt nicht nur von gänzlichem Mangel an Verständnis, sondern auch von Mangel an ehrlichem

Wollen; eine solche Behauptung seinen Lesern vorzusetzen, ist eine wissenschaftliche Frivolität. Danach wird man über die ferneren „wissenschaftlichen“ Elaborate des Herrn Gutberlet, in denen er die Vertreter der modernen Philosophie vor sein Forum zitiert, zur Tagesordnung übergehen dürfen.

München. v. Aster.

Ehlers, Rudolph. Richard Rothe. (Heft 11 der „Männer der Wissenschaft“.) Leipzig, bei Welcker. (58 S.)

Es ist auch heute noch ein ernstes Problem der Religionsphilosophie, die Stellung der Religion in ihrer Selbständigkeit gegenüber den anderen Gebieten des Geisteslebens und in ihrer organischen Stellung innerhalb des Organismus der Geisteskultur kritisch zu begründen. Da kann es denn nur dankbar begrüsst werden, wenn immer wieder und so auch nun von Ehlers hingewiesen wird auf den scharf- und feinsinnigen Religionsphilosophen, der zugleich einer der tiefsten und innigsten religiösen Persönlichkeiten des vorigen Jahrhunderts war und dessen Denken sich mit ganz besonderem Nachdruck in den Dienst jenes Problemes stellte —, auf Richard Rothe. In der Form eines Lebensabrisses tritt in scharfen Umrissen einmal die edle Persönlichkeit und zum Andern die originale Denkart des eigentümlichen Mannes hervor, dem die Religion sowohl wie alles innerweltliche Geistesleben als Erscheinungsformen eines grossen geistigen Prozesses und doch wieder als eine freie Tat des intelligiblen Ichs, das sich selbst setzt, gelten, womit er das tiefste Problem aller Ethik und Religionsphilosophie im Geiste Kants und Fichtes aufzeigt. Das religiöse Leben ist ihm darum auch notwendig verbunden mit dem sittlichen Leben, und die allumfassende sittliche — d. i. für ihn (nach Hegel) staatliche Gemeinschaft gilt ihm als Boden für die Auswirkung der sittlich-religiösen Gesinnung. Diese Auswirkung ist aber eine stete, und die christliche Kultur darum nie eine fertige, sondern stets eine werdende, in der „eine religiös erfüllte Humanität das Gesamtleben gestaltet“. Von diesen Grundgedanken aus entwickelte Rothe seine tiefsten historischen und spekulativen Gedanken und seine praktische Mitarbeit an den allgemeingeistigen und kirchlichen Problemen der Gegenwart, wobei stets der feine Geist sich offenbart, in dem sich innige Religiosität mit modernem Geist verbindet, und der unserer Zeit zwar kein System, aber ein an tiefdringenden Beobachtungen, Wahrheiten und Gedanken überreiches Werk für die kritische Religionsphilosophie und Denkarbeit überhaupt darbietet.

Laufen (Baden). H. Maas.

Schmidtkurz, Hans, Dr. Einleitung in die akademische Pädagogik. Halle a. S., Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses, 1907. Mit einem Materialienanhang, einem bibliographischen Anhang und einem Autorenregister. (206 S.)

Mit den kritisch besonnenen und logisch scharfen Ausführungen des Verf.s tritt ein neuer Zweig der pädagogischen Wissenschaft ins Dasein, die akademische Pädagogik. Der akademische Betrieb stellt die eine, der Schulbetrieb die andere Spezies der ganzen Pädagogie dar. Gemeinsam ist beiden der Erfolg, dass Menschen erzogen, innerlich gebildet werden. Auf der Schule ist diese Bildung Selbstzweck, auf der Universität (und den anderen Hochschulen) notwendiger Miterfolg der Tradierung von Wissenschaften und Künsten nach den akademischen Prinzipien der Lehr-, Lern- und Lebensfreiheit. In sympathischer und klarer Weise führt Sch. jene Prinzipien näher aus und zerstreut mit diesen Ausführungen von vornherein den Argwohn, als wolle er mit der Übertragung des Namens der Pädagogie auf den Universitätsbetrieb eine Übertragung auch der Schulmethoden und des Schulzwangs befürworten. Im Gegenteil weist er überall mit grösster Entschiedenheit auf die differenten Merkmale hin, nur dass es sich hier eben um keine Verschiedenheit von disparaten Dingen, sondern um eine disjunkte Verschiedenheit unter der Einheit des-

selben nächsten Oberbegriffs handle. Die praktischen Folgerungen unseres Autors gipfeln in der Forderung, dass sich auch die Hochschullehrer pädagogisch bilden sollen, unbeschadet der akademischen Freiheit, ohne Einführung irgendwelchen Zwanges. Entsprechend fehlt es dem Buche nicht an trefflichen, didaktischen Winken für den Hochschulunterricht. So darf es allen Akademikern zu fruchtbarer Selbstbesinnung über wichtige Seiten ihrer Tätigkeit empfohlen sein, und auch der Schulmann wird sich durch dasselbe gefördert fühlen, indem er seine Tätigkeit und die artverwandte, dennoch vielfach und notwendig abweichende des Universitätslehrers instruktiv verglichen findet.

Halle a. S. Hermann Schwarz.

Speck, Johannes, Dr. phil., Oberlehrer an der Domschule zu Cammin. Der Entwickelungsgedanke bei Goethe. Hanau, Clauss & Feddersen. 1907. (32 S.)

Das Schriftchen zeugt von fleissigen Goethestudien und hat eine reiche Fülle von Stoff auf seinen 32 Seiten zusammengetragen. Über eine Stoffsammlung ist es freilich nicht hinausgekommen. Der Autor ringt mit dem reichen Stoffe, aber leider vergeblich. Er hat ihn nicht einmal zu ordnen, geschweige denn zu meistern verstanden, und der Entwickelungsgedanke bei Goethe ist so wenig in streng begriffliche Fassung gebracht, dass er nirgends klar hervortritt, und dass das Schriftchen ebensogut oder vielmehr besser hätte den vageren Titel: „Goethes Naturauffassung“ erhalten können. Wie wenig der Autor Herr des Stoffes ist, das beweist schon seine Disposition, die jeder begrifflichen Gliederung ermangelt. Im ersten Kapitel sollen die Einzelwissenschaften behandelt werden und zwar nach den Gegenständen der organischen Natur, der anorganischen Natur, endlich des Menschen, als ob dieser nicht auch zur organischen Natur gehörte. Das zweite Kapitel handelt dann von der Natur, als ob organische Natur, anorganische Natur und Mensch nicht selber zur Natur gehörten. Dieser Mangel an Kraft des begrifflich gliedernden Denkens wird um so schmerzlicher empfunden, als gelegentlich der materialen Ausführung sich hin und wieder manch treffender Gedanke des Autors findet, dem man gern zustimmt, sodass man bei der Lektüre oft zwischen solcher Zustimmung zur inhaltlichen Darstellung und dem Unbehagen, das einem das Unterliegen des begrifflich verarbeitenden Denkens gegenüber dem Stoffe, der Form gegenüber der Materie, bereitet, disharmonisch geteilt bleibt.

Weniger wird man auch rein material dem dritten Kapitel, das von der Erkenntnis handelt, zustimmen können. Von der zunächst erörterten „Identifizierung von Erkennen und Sein“ wird man, trotzdem oder gerade weil für Goethe das Erkennen eine „aus dem Inneren am Äusseren sich entwickelnde Offenbarung“ ist, nicht sprechen dürfen. Das Verhältnis Goethes zu Kant, von Idee und Erfahrung, muss, nachdem J. Cohns Abhandlung über diesen Gegenstand in unserem Schiller-Festheft vorliegt, dürftig erscheinen, und in dem Abschnitte über Goethes Verhältnis zur exakten Naturforschung und zur Mathematik ist das Methodologische zwar im Ganzen richtiger charakterisiert als in den beiden vorhergehenden das Erkenntnistheoretische. Aber zu Gunsten Goethes wird gerade wegen des erkenntnistheoretischen Defizits und des Missverständnisses der mathematischen Physik, in der der „wesentlichste Teil doch derjenige, der der Rechnung vorausgeht“, sein soll, die Bedeutung der Mathematik für die exakte Naturforschung gänzlich verkannt.

Überhaupt wird manchmal die moderne Wissenschaft, wie der Autor meint, zu Gunsten Goethes, in Wahrheit aber auch öfters zu Ungunsten Goethes bei Seite geschoben. Gewiss ist Goethes Natur nicht die Natur des exakten Forschers,[1]) gewiss verabscheut er den Materialismus, ja er

---

[1]) Vgl. dazu und zum Folgenden meine Antrittsvorlesung „Über Goethes philosophische Weltanschauung“. (Preuss. Jahrbücher, Band 115, Heft 3, Berlin 1904.)

„schaudert“ nach eigenem Geständnis davor. Dass aber die exakte Forschung Goethe nichts zu verdanken habe, trifft doch schon mit Rücksicht auf die vom Autor selbst erwähnten Geschichtsdaten, wie die Farbenlehre — bei der man freilich scharf die physiologische Seite von der physikalischen, insbesondere Reiz und Reizeffekt zu unterscheiden hat — wie die Pflanzenmetamorphose, ja sogar die Einzelentdeckung des Zwischenkieferknochens nicht zu. Auf der anderen Seite ist die moderne Deszendenzlehre noch nicht notwendig materialistische Metaphysik, sollte doch der Begriff des methodischen Materialismus seit F. A. Lange zum mindesten — um nicht zu sagen: seit Kant — jedem an der exakten Forschung einigermassen Orientierten geläufig sein; oder aber man spottet über den Begriff der „Exaktheit“ nicht ungestraft, weil der Spott auf den Spötter zurückfällt. Und um Goethe selber gerecht zu werden, ist es nicht genug, seine Ablehnung des materialistischen Entwickelungsbegriffs zu betonen. Dazu gehört vielmehr auch seine positive Stellung zum Entwickelungsbegriffe. Diese kann jedoch ohne seine Entelechienlehre niemals ganz verstanden werden. Von ihr aber hören wir leider in der Abhandlung kein Wort. Daher ist in dieser auch Goethes Anschauung vom Individuellen durchaus verkümmert. So richtig es ist, dass die Entwickelung für Goethe Darstellung der Erscheinungen als Glieder gesetzmässigen Zusammenhangs bedeutet, so unrichtig ist die Behauptung: „die Wirklichkeit, von der er die organischen Wesen ableitet, besteht nicht aus Individuen“. Das unterscheidet ja besonders Goethes Natur von derjenigen Spinozas, dass Goethes machtvollste Individualität gerade den Gedanken aus tiefinnerlichstem Erleben betonte: „Jedes ihrer Werke hat ein eigenes Wesen, jede ihrer Erscheinungen den isoliertesten Begriff, und doch macht alles Eins aus“, oder „sie lebt in lauter Kindern“. Geht auch, wie Goethe sagt, das Individuum verloren, so ist doch „ihm und anderen daran gelegen, dass es erhalten werde“. Denn „jeder ist selbst nur Individuum und kann sich auch eigentlich nur fürs Individuelle interessieren“ . . . „Wir lieben nur das Individuelle“. Und der höchst potenzierten Individualität, der höchst entelechierten Persönlichkeit, diesem „höchsten Glück der Erdenkinder“, gegenüber, deren die Natur „nicht entbehren kann“, ist sogar „die Natur verpflichtet“, die Erhaltung zu gewährleisten. Ein Gedanke, in dem die Entwickelungslehre Goethes, so wie er sie wirklich ausgebildet hat, ihren metaphysischen Höhepunkt erreicht, der aber vom Verfasser überhaupt nicht berührt wird.

Damit wollen wir unsere Kritik beschliessen. Dass es etwas befremdlich wirkt, die Titel des Inhaltsverzeichnisses nicht in Übereinstimmung mit denjenigen des Textes zu finden, das ist eine Äusserlichkeit, die die Sache nicht berührt und über die wir hinwegsehen wollen.

Immerhin fanden wir rein der Sache nach mancherlei zu beanstanden. Ja, das Schriftchen hat in erster Linie unseren Widerspruch herausgefordert. Dass wir es darum aber für belanglos halten sollten, dagegen spricht wohl schon der Umstand, dass wir uns mit seinen knappen zwei Bogen so eingehend beschäftigten, wie wir es getan haben. Sind doch der Ernst und der Fleiss, mit dem der Stoff zusammengetragen wurde, unverkennbar, und auch die blosse Stoffsammlung wird manchem wertvolle Hinweise geben können. Sollte der Autor seine Aufgabe einmal in etwas erweitertem Umfange aufnehmen und das jetzt noch Weitverzweigte zur Einheit begrifflicher Durcharbeitung zusammenfügen, dabei auch seine Stellung zur modernen exakten Forschung in manchen Stücken revidieren, so würde er wohl noch bieten können, was er jetzt hat bieten wollen. Denn eine Vorarbeit zu einem solchen Unternehmen dürfen wir in seiner Schrift schon erblicken. Wertvoll ist also immerhin unter diesem Gesichtspunkte die Zusammenstellung des nicht unerheblichen Stoffes. Und als besonders geglückt seien hier noch die mancherlei Hinweise auf die persönliche Grundstimmung, die auch in der theoretischen Anschauung Goethes wirksam ist, hervorgehoben, Hinweise, die oft (wie z. B. S. 22)

so geschickt sind, dass es sogar befremden kann, wie jene dem Autor hinsichtlich der Individualitätsauffassung entgehen konnte.

Halle a. S. Bruno Bauch.

Stange, Carl, Professor D. Grundriss der Religionsphilosophie. Leipzig, Dieterichsche Buchhandlung (Th. Weicher) 1907. 8°. (36 S.)

Die 22 Paragraphen dieses Grundrisses sind Diktate, die der Verf. bisher seinen Zuhörern in der Vorlesung zu geben pflegte. Die dadurch gebotene Kürze macht die Kritik schwer; denn man weiss nicht, was in den mündlichen Ausführungen noch näher begründet wird und wie einzelne Thesen etwa bewiesen werden mögen. In der vorliegenden Form unterliegt die Erkenntnistheorie des Verf. jedenfalls erheblichen Bedenken. Unter Ablehnung der Ansätze von Kant, Schleiermacher und A. Ritschl geht er von der religiösen Erfahrung aus. Er bestimmt sie ex negativo durch eine (wiederum allzu gedrängte) ablehnende Kritik des Kantischen Phänomenalismus als ein (nicht auf Verstandesschluss beruhendes, sondern irrationales) Bewusstsein des Übersinnlichen. „Die Überzeugung, dass die sinnliche Erfahrung den Begriff der Wirklichkeit nicht erschöpft, sondern in sich die Nötigung enthält, den vollständigen Begriff der Wirklichkeit zu suchen, bildet das gemeinsame Merkmal in allen ihren Formen." Dabei lässt nun der Verf. die enge, anschauliche Bezogenheit der religiösen Erfahrung auf das Sinnliche bestehen: es ist ihre Eigentümlichkeit, „dass sie in analoger Weise wie das Selbstbewusstsein ein Urteil über die Bedeutung der sinnlichen Erfahrung zum Ausdruck bringt". Das wäre ganz der Grundgedanke der (in § 7 kurz und ohne Überzeugungskraft abgefertigten) Werturteile Ritschls. Man sieht wohl, dass der Verf. mehr leisten und der Religion grössere objektive Garantie sichern möchte. Man sieht aber nicht, dass sein Ansatzpunkt dies möglich macht; denn von welchem geistigen Faktum geht seine Analyse aus? Da es sich um religiöse Erfahrung handelt, doch wohl auch nur von einem subjektiven! Die Wahrheitskriterien, die er der „Selbständigkeit" des religiösen Phänomens (§ 2) und dem „Anspruch" (§ 4) entnimmt, sind längst als methodisch unzulässig erkannt, sofern sie nicht mit einer völlig neuen Gesamtauffassung des Geistigen in Verbindung gesetzt werden. (Vgl. m. Anzeige von Härings Dogmatik, Dtsche Lit. Ztg. 1907 No. 22.) Sie bedeuten bisher im Grunde nichts als das dogmatische Ausgehen von einer positiven, bereits angenommenen Religion. Aber selbst wenn man das Recht einer solchen nachträglichen Konstruktion zugibt, so empfiehlt es sich doch, der geistigen Konstitution der Gegenwart, wie sie sich in der durchgängig von Kant beeinflussten philosophischen und religiösen Erkenntnistheorie ausprägt, näher zu bleiben, statt ex abrupto vom Übersinnlichen auszugehen und so die Einheitlichkeit unsres Bewusstseins mehr zu vergewaltigen als zu umschreiben. Die hier vorgetragene Erkenntnistheorie beruht nicht auf einer Analyse des frommen Zustandes und der objektiven Religionsbildungen, sondern auf einer spekulativen Deduktion, was besonders in der Apologetik störend hervortritt.

Charlottenburg. Eduard Spranger.

Froehlich, Joh. Ans. „Der Wille zur höheren Einheit". Carl Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1905 (165 S.).

Der Wille zur höheren Einheit ist der Gesichtspunkt, unter dem die Welt- und Lebensprobleme betrachtet werden müssen. Die Richtigkeit dieser „mit dem Anspruch eines umfassenden Weltprinzips auftretenden Formel" zeigt sich vor allem bei der Untersuchung der Frage „nach dem Begriff des Sittlichen und seiner Bedeutung im Weltprozess", einer Frage, die „mit dem Problem der Willensfreiheit zusammenfällt", das seinerseits wieder nur „im einheitlichen Zusammenhange mit einer grundlegenden Weltanschauung" gelöst werden kann. Die Wahrheit dieser Gedanken zu erhärten ist nach seinen eigenen Worten das Ziel des Verfassers, und gemäss der Bedeutung, die dem Problem der Willensfreiheit bei diesem

Versuche zukommt, soll es den grössten Teil der Untersuchung für sich in Anspruch nehmen.

Der innere Gedankengang ist in kurzem Umriss etwa folgender: Die Empfindungen sind subjektiv geprägte Abbilder der objektiven Welt, die wesentliche objektive Elemente in sich bergen. Die Welt der Bewegung, diese äussere Form der Beziehungen, stellt nur eine Seite der objektiven Welt, nämlich die dar, wie sie sich herausgehoben aus unserer subjektiven sinnlichen Anschauung zeigt, während die andere Seite die „Welt in sich" ist, welche an die Stelle der „Welt an sich" tritt. Zwar ist die objektive Welt uns in diesem ihrem subjektiven Sein nicht zugänglich, jedoch ergibt sich vermittelst eines Analogieschlusses, dass die Welt der Bewegung ebenfalls in sich leuchtet und klingt, auch wenn ihre Wellen auf kein organisches Element treffen; sind doch auch Auge und Ohr von dem Licht und den Tönen geschaffen worden und nicht umgekehrt. Der Vielheit des Seins, das uns entgegentritt, liegt das Absolute als Ursein zu Grunde; beide Arten des Seins sind per analogiam als Wille zu erschliessen. Das Ursein, das mit dem persönlichen Gott zu identifizieren ist, stellt sich als „Einheitswille" dar, da in ihm Wille und Gesetz in eins zusammenfallen. Der Kern dieses Einheitswillens ist die Liebe, welche, um sich zu bewähren, ein Opfer bringen muss, das der Idee ihres eigenen Seins entspricht. Dieses Opfer, wodurch das Ursein etwas von seiner Freiheit als absolutes Subjekt aufgibt, ist die Vielheit des Seins, die Welt, deren Dasein demnach als eine Selbstoffenbarung Gottes aufzufassen ist. Da hier nun die Entzweiung und das Streben, diese in der Einheit zu überwinden, herrscht, so stellt sich die Entwickelung des Weltgeschehens als „Wille zur höheren Einheit" dar. Daher ist auch das Merkmal der primären Kräfte, deren es 6 geben soll, und zu denen z. B. die Schwerkraft und die Liebe gehört, die Polarität, das ist die Sehnsucht einer Zwei, zur Eins zu werden, nicht zur Null im Ausgleich positiver und negativer Vorzeichen. Alle Entwickelung ist demnach keine Auswickelung, sondern die Vereinigung von zwei polar entgegengesetzten Kräften. Der Wille hat nun verschiedene Entwickelungsstufen durchzumachen. Die oberste ist der Mensch; auf ihr wird er seiner selbst bewusst, indem er den Intellekt aus sich heraus gebiert; hier tritt auch die Entzweiung zwischen Subjekt und Objekt ein. Das Gesetz des Weltganzen, das in uns als „Wille zur höheren Einheit" wirksam ist, ist seinem Wesen nach ein sittliches und unsere sittliche Entwickelung demnach, da sich der individuelle Wille aus der Wahllosigkeit des Triebes heraus zum Bewusstsein der Freiheit in der Übereinstimmung seiner Natur mit dem Gesetz des Weltganzen ringt, eine Entwickelung zur Freiheit. Diese vollzieht sich dadurch, dass im Laufe derselben alle Schranken fallen, die im Subjekt-Objektverhältnis ein Glied dem anderen setzt und auf diesem Wege alle in der Richtung des Willens mehr und mehr eins werden. Das Wesen der zu erreichenden Freiheit besteht demnach in der Selbstbewährung und Selbstbeschränkung ohne allen äusseren Zwang. — Dies ist der innere Gedankengang, möglichst in eigenen Worten des Verfassers dargestellt, der aus dem äusseren Gang der Erörterung, welcher in 9 Kapiteln verläuft, herausgeschält werden kann. — Ich kann nicht behaupten, dass der V. die Aufgabe, die er sich gesetzt, gelöst hat. Ich finde die Ausführungen von Windelband in der Schrift „Über Willensfreiheit" und von H. Schwarz in seinem Werke „Psychologie des Willens; zur Grundlegung der Ethik" bedeutend klarer und das Problem wirklich fördernd. Auch ist, meines Erachtens, das Problem der Willensfreiheit von einseitig metaphysischem Standpunkte nicht befriedigend zu lösen, abgesehen davon, dass ich die metaphysischen Anschauungen des Verfassers recht wenig dem Stande der heutigen Wissenschaft angepasst erachte. Dieses leuchtet beim Lesen der Schrift sofort ein, wenn man die heterogenen Elemente bemerkt, aus denen sich die Weltauffassung des V. zusammensetzt: Schelling, Hegel, Schopenhauer, Spencer, Mystizismus und anderes mehr. Aus Schelling ist entlehnt, dass die ganze Entwickelung sich durch

die Vereinigung polar entgegengesetzter Kräfte vollziehe. Schelling sagt: „Alle endlichen Formen lassen sich in polare Gegensätze zerlegen.“ „Die Materie ist die relative Totalität, sofern zwei Gegensätze in ihr als der höheren vereinigt sind.“ „Sie ist die Synthese von Attraktion und Repulsion zur Schwere.“ Hegel sagt in seiner Encyclopädie auch wie der V., dass das Absolute, das Ursein der sich selbst offenbarende Geist sei. An Schopenhauer erinnert die Art und Weise, wie das Ursein als Wille erkannt wird, der sich in einer Reihe von Stufen objektiviert. Dies genüge, denn es würde zu weit führen, die Analyse noch weiter zu treiben. Ich füge nur noch die Bemerkung bei, dass das Buch sich von diesem Gesichtspunkte als eine Sammlung von Zitaten darstellt, die durch Text verbunden sind. Es finden sich dabei auch eine ganze Reihe von wertvollen Gedanken. So heisst es Seite 158: „Der Wert der Kultur bestimmt sich in zweierlei: einmal in der Anbahnung eines harmonischen Verhältnisses zwischen Individuum und Gemeinschaft, dann aber in der immer umfassenderen und tiefer eindringenden Aneignung der Natur und ihrer Kräfte durch den menschlischen Geist.“ Der V. bekennt sich hier zur Progressionshypothese. So richtig es auch ist, dass alle Kulturentwickelung zu immer höheren Stufen führt, ebenso unrichtig ist aber auch, dieses über Gebühr zu verallgemeinern und einseitig zum Weltgesetz erheben zu wollen.

Halle a. S. Dr. Rudolf Jörges.

Selbstanzeigen.

Ewald, Oscar. Kants kritischer Idealismus als Grundlage von Erkenntnistheorie und Ethik. Berlin, Ernst Hofmann & Co. (IX und 314 S.)

Ich betrachte das Buch als Abschluss einer Tetralogie, deren erstes Stück „Nietzsches Lehre in ihren Grundbegriffen“ gegen den ethischen, deren zweites „Richard Avenarius als Begründer des Empiriokritizismus“ gegen den logischen Relativismus gerichtet war. Das dritte, „Kants Methodologie in ihren Grundzügen“ sollte mit dem gegenwärtigen Buche ursprünglich ein einziges bilden, wurde aber im Interesse einer einheitlichen Disposition ihm als selbständige Schrift vorausgeschickt. Ihr Ergebnis war die Überwindung des Psychologismus, und zwar des immanenten wie des transscendenten, zugunsten der reinen transscendentalen Logik. Da aber auch letztere weder historisch noch sachlich eindeutig bestimmt ist, so ergiebt sich die Notwendigkeit, sie zum Gegenstande einer selbständigen Untersuchung zu machen, die an Kant ihre natürliche Orientierung hat. Damit war die leitende Aufgabe meiner neuen Schrift gegeben.

Der erste, kritische Teil diente der Elimination der falschen oder unzulänglichen transscendentalen Betrachtungsarten. Mit der Grundlegung der wahren Methode und deren konkreter Nutzbarmachung war der zweite, positive Teil betraut. Zwei fundamentale Richtungen lassen sich bei Kant unterscheiden: der progressive, synthetische Weg der „Kritik der reinen Vernunft“ und der regressive, analytische, den die „Prolegomena“ gehen. Jener deduziert aus einem obersten Grundsatze ein System positiver Erkenntniswerte. Dieser will aus einem solchen Systeme von ihm bereits anerkannter und vorausgesetzter Erkenntniswerte die sie begründenden obersten Grundsätze erschliessen. Das zweite Verfahren ist demnach Probe und Prüfstein des ersteren. Die Teilung der Methoden ist von

Kant freilich nicht streng eingehalten worden. Insgeheim ist auch die Kritik der reinen Vernunft von regressiven Gesichtspunkten beherrscht. Wohl wird aus der transscendentalen Einheit der Apperzeption die Urteilsfunktion deduziert und als Erkenntnisquelle legitimiert. Indessen die einzelnen Urteilsformen und Kategorien werden zwar dem äusseren Anschein nach aus der von den Prinzipien der Identität und des zureichenden Grundes beherrschten Urteilstafel der formalen Logik abgeleitet, in Wahrheit aber lehrt eine gründliche Betrachtung, dass sie, wie insbesondere das singuläre und das unendliche Urteil, die Kategorien der Wechselwirkung, in vorausschauender Rücksicht auf die synthetischen Grundsätze der reinen Erkenntnis entworfen sind. Die eben erwähnte Kategorie der Wechselwirkung ist nicht aus dem disjunktiven Urteil, sondern aus dem Grundsatz von der Gemeinschaft der Substanzen gewonnen.

Die Unzulänglichkeit dês progressiven Verfahrens ergiebt sich übrigens von selber. Was soll man aus den Sätzen der Identität und des Grundes deduzieren? Nichts, wofern man nicht Erfahrung oder Anschauung zu Hilfe nimmt. Man sieht sich somit von selber auf den regressiven Weg verwiesen. Es erscheint vonnöten, an konkrete Erkenntnisse anzuknüpfen, um auf ihre transscendentalen Grundlagen zurückzugehen. Aber wo sind denn derartige Erkenntnisse enthalten? Weder in der inneren noch in der äusseren Erfahrung, weder in der Anthropologie noch in der mathematischen Physik. Beide sind in stetiger Fortentwickelung begriffene Forschungszweige, deren absolute Grundbegriffe von Transscendentalphilosophie erst zu legitimieren, nicht aber vorauszusetzen sind. Dazu kommt, dass Kant mit allem Nachdrucke das Thema der „Kritik der reinen Vernunft“ in die Grundlegung einer allgemeinen, inneren und äusseren Welt umspannenden Erfahrung setzt, während die Grundlegung der mathematischen Physik und der Psychologie erst den „metaphysischen Anfangsgründen“ und der „Anthropologie“ vorbehalten bleibt. Was ist aber jene Universalwissenschaft, jene universale Erfahrung, der in der „Kritik“ der Grund gelegt werden soll. Weder in der Mathematik, noch in der formalen Logik, die an sich keine Erkenntnisse bieten, kann sie gesucht werden. So ist es nahe gelegen, sie mit der Wahrnehmung zu identifizieren, die ebensowohl innere wie äussere Phänomene in sich schliesst. Man erblickt dann die Grundfrage des Kritizismus darin, wie aus dem isoliert gedachten Empfindungselementen Wahrnehmung zustande komme. In Wahrheit ist diese Auffassung weit verbreitet und Kant selber hat ihr zumal in der transscendentalen Ästhetik unleugbar Nahrung gegeben. Sie hat indessen das meiste dazu beigetragen, den kritischen Grundgedanken zu verfälschen. Kant unterscheidet streng zwischen subjektiven Wahrnehmungsformen und objektiven Erkenntnisformen und ordnet bloss die letzteren den Kategorien zu. Auch ist es im Sinne der transscendentalen Dialektik ebenso unmöglich, aus Empfindungsatomen die psychische Realität zu erbauen, wie es nach ihr unmöglich erscheint, die physische Realität aus materiellen Atomen zusammenzusetzen, denn das Atom ist wie der mathematische Punkt ein idealer Grenzbegriff und kein realer Teil der Wirklichkeit. Schliesslich droht diese Auffassung den Unterschied zwischen Berkeley und Kant zu verwischen, da die Identifizierung der Kategorien mit psychischen Funktionen die prinzipielle Differenz von Innenwelt und Aussenwelt verwischt und vom Psychologismus zum Subjektivismus führt: die Instanz der Wahrnehmung ist eine bloss subjektive Instanz. Das kritische Problem ist von Anbeginn falsch orientiert, wenn man es auf den Übergang der Empfindung zur Wahrnehmung bezieht, vielmehr hat es den Übergang von der Wahrnehmung zur Erkenntnis, von der Empirie zum Begriff, vom Realen zur logischen Idealität zu markieren. Wenn Kant diese seine Position selber nicht in genügender Klarheit erfasst hat, wenn er das Erkenntnisproblem zeitweilig wiederum zum Wahrnehmungsproblem vergröbert, so ist dies auf Rechnung eines irrigen Gedankenganges zu setzen. Er wollte die Anwend-

barkeit der logischen Idealwerte auf die empirische Wirklichkeit durch den Nachweis sichern, dass beide, logische Erkenntnis und empirische Wahrnehmung ihrem Formzusammenhang nach von einem und demselben reinen Verstande auferbaut werden. Damit wird der Verstand aber in eine unhaltbare Doppelstellung gedrängt. Er soll zuerst die Empfindung zur Wahrnehmung, sodann die Wahrnehmung zur Erkenntnis läutern, was umso weniger angeht, als die erste Zuordnung eine solche zweier Realitäten, die zweite eine zwischen einer realen und einer idealen Sphäre ist. Die Anwendbarkeit der Erkenntnisbegriffe auf Wahrnehmungsinhalte lässt sich überhaupt nicht deduzieren, da ein Standort oberhalb der Erkenntnis nicht gewonnen, sondern bloss am faktischen Besitz der konkreten Erkenntnisse nachgewiesen werden kann.

Der zweite, positive Teil versucht eine selbständige Grundlegung der Erkenntnis. Der regressive und progressive Plan, in ihrer Isolation zur Sterilität verdammt, werden vereinigt. Der Ausgang vom Allgemeinen der Wahrnehmung wird beibehalten, desgleichen der vom Allgemeinen der formalen Logik. Jenes ist in den räumlichen und zeitlichen Beziehungen enthalten, dieses im Satz der Identität und des Grundes. Aus den raumzeitlichen Relationen, die als solche gleich den Sinnesinhalten der objektiven Wahnehmung angehören, wird als Prinzip der reinen Anschauung, das der Mannigfaltigkeit, gewonnen. Indem sich dasselbe mit dem logischen Prinzip der Identität, dem Fundament aller Begriffsbildung, verbindet, entstehen die Begriffe der Menge und besonders der Zahl als Basis der Arithmetik. Durch die Anwendung derselben auf die konkrete Dimensionalität von Raum und Zeit entspringen die Kategorien des räumlichen und zeitlichen Masses und die spezifisch räumliche Kategorie der Gestalt. Raum und Zeit haben eine Grösse. Bloss der Raum ist aber gestaltet. Umgekehrt hat allein die Zeit eine Relation, eine Richtung, da der räumliche Richtungsbegriff bereits die Bewegung, somit die Zeit voraussetzt, also kein reiner, sondern ein abgeleiteter, aus Raum und Zeit zusammengesetzter Begriff ist. Durch Anwendung des Satzes vom Grunde auf die zeitliche Relation entstehen die Kategorien der Substanz und der Kausalität. Weder die mathematischen noch die dynamischen Kategorien sind an und für sich eine Erkenntnis. Diese kommt erst durch ihre Verbindung für die Aussenwelt in der mathematischen Physik zustande. Da die Möglichkeit dieser Verbindung für die Innenwelt nicht besteht, da hier vermöge des exklusiv zeitlichen Charakters der Seelenphänomene und ihrer Gestaltslosigkeit eine Durchdringung mit der Mathematik undenkbar erscheint, vermag die Psychologie nicht in den Rang der mathematischen Physik erhoben zu werden, sie bleibt auf Beobachtung und Erfahrung gegründet. Die Kategorien haben für sie daher keine eigentlich transscendental-logische, wohl aber eine transscendental-ethische Bedeutung. Die Einheit des Bewusstseins spiegelt hier das Ideal sittlicher Konsequenz, nach dem der Menscb seine Individualität bilden soll. Der transscendentalen Grundlegung der Physik entspricht als innenweltliches Korrelat nicht eine empirische Fundierung der Anthropologie, sondern eine transscendentale Begründung der ethischen Psychologie. Die seelische Realisierung der Kategorien, die Art, in der Idealwerte sich den Inhalten des empirischen Bewussseins mitteilen, behandelt ein Kapitel, das der Phänomenologie gewidmet ist. Auch ein hypothetischer Übergang zur Metaphysik wird angedeutet. Der erkenntnistheoretische und ethische Zwang, die Ideale auf ihrem fremden Gebiet der Erscheinung anzuwenden, die bei aller unüberbrückbaren Distanz der Verstandeswelt und Sinnenwelt notwendige Verbindung beider scheint auf ein transscendentales Substrat der empirischen Realität hinzuweisen, in dem Ideal und Wirklichkeit versöhnt und zur Einheit verflochten sind, in denen der Wert existiert und die Existenz selber Wert ist.

Dr. Oscar Ewald.

Bauch, Bruno, Privatdozent Dr. Geschichte der neueren Philosophie bis Kant. (Sammlung Göschen.) Leipzig 1908. G. J. Göschensche Verlagshandlung. (174 S.)

Das Büchlein stellt sich eine bescheidene Aufgabe. Es will lediglich, unter Berücksichtigung des allgemeinen Charakters der Sammlung eine einfache und, freilich ohne dem Anspruch auf Wissenschaftlichkeit etwas zu vergeben, für weitere Kreise bestimmte Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie bis Kant bieten. Diese gliedert sich mir, mehr innerlich als äusserlich, d. h. auf Grund der allgemeinen systematischen Problemtendenzen in folgende Epochen: die moral- und religionsphilosophische Epoche, die spekulativ-dogmatische Naturphilosophie, die vorwiegend rational gerichtete Philosophie, die vorwiegend empirisch gerichtete Philosophie, die an die exakte Forschung anknüpfende Naturphilosophie. Sie bilden, mit Ausnahme der zweiten, die historischen Grundlagen, aus denen in ihrem gesamten Umfange die kritische Philosophie Kants erwächst. Da die geschichtliche Bedeutung immer abhängig ist von dem Werte der systematischen Grundüberzeugung, so musste mit innerer Notwendigkeit die Darstellung den Nachdruck auf das bleibend Wertvolle legen und diesem gegenüber das Vergängliche zurücktreten lassen.

Es versteht sich im übrigen wohl von selbst, dass ich in erster Linie die Originalwerke als solche befragt habe. Und wenn bei der vorhin bezeichneten bescheidenen Aufgabe mein Schriftchen auch nicht den stolzen Anspruch erheben kann und nicht erheben will, immer und überall nur Neues zu bieten oder etwa gar durch sogenannte „Neuheit der Auffassung" des Alten zu glänzen, so hoffe ich doch nicht bloss Altbekanntes zu wiederholen. Damit ist zugleich gesagt, dass ich neben den Quellen auch, wie es der ganze Plan der Sammlung verlangt, dem „neuesten Stande der Forschung" — von Kuno Fischers richtunggebender Geschichte der neueren Philosophie an bis zu dem neuesten grundlegenden Werke Cassirers über die Geschichte des Erkenntnisproblems und bis auf die Spezialliteratur — Rechnung zu tragen mich bemüht habe, so sehr ich mich freilich gerade hinsichtlich der Spezialliteratur auf das Wichtigste und Notwendigste beschränken musste. Ein Beschränkung, die in der Literaturangabe ihren Ausdruck, aber auch ihre Begründung findet. Dass der heutigen Forschung bereits eine ganz stattliche Fülle deutscher vortrefflicher Übersetzungen der fremdsprachlichen wichtigsten Originalwerke zu Gebote steht, ist, wie ich auch hier dankbar betonen möchte, meiner Arbeit durch den Vergleich von Original und Übersetzung, vielfach zu Gute gekommen.

Weil es mir, wie gesagt, darauf ankommt, am Werte der systematischen Grundüberzeugung der einzelnen Denker ihre geschichtliche Bedeutung zu ermitteln, so wäre der höchste Zweck, den meine Schrift erreichen könnte, der, dass sie der Leser nicht eben als Selbstzweck betrachten möchte, dass sie ihn vielmehr dazu anregte, sich selbst an das Studium wenigstens der grössten Denker zu begeben.

Halle a. S. Bruno Bauch.

Braun, Otto, Dr. phil. Hinauf zum Idealismus. (Schelling-Studien.) Fritz Eckardt, Leipzig 1908. (160 S.)

Dieses Buch ist aus der Überzeugung entstanden, dass Schelling uns ein Führer sein kann zu dem Einen, was Not tut, zu einem tatkräftigen Idealismus, dem das Wesen der Welt im Geistigen liegt und der das Geistige in schaffender Tat in der Welt zur Geltung bringen will. Nicht „Zurück zu Schelling", sondern durch Schelling „Hinauf zum Idealismus". Mit Schellings reinem und glühendem Geiste des Idealismus müssen wir uns erfüllen, damit wir Herren des Weltprozesses bleiben und ihn zu einer Geisteskultur lenken können! Schelling aber kann uns dazu führen, denn seine Art steht uns näher, als man gewöhnlich denkt. Wir sind

heute im Suchen und Ringen nach etwas Neuem; da fühlen wir uns diesem Denker verwandt, der auch nie fertig war, sondern in dauerndem Streben nach der Wahrheit seine Lehre umbildete. Sodann sind uns die romantischen Strömungen, in denen Schelling als Führer mitten drin steht, innerlich nahe gekommen, sein Ästhetizismus kann unserer ästhetischen Kultur zum Vorbilde dienen und ihr zeigen, nass sie ohne eine begründende Metaphysik keinen Halt hat. Schellings Philosophie der Kunst führt uns zu R. Wagner und seine Naturphilosophie ist zwar in der Methode unbrauchbar, aber in den Resultaten für uns sehr wertvoll. Endlich kann Schelling uns in religiösen Dingen den wahren Weg weisen, der an die Gedanken der alten Mystik anknüpft.

Dass wir den älteren Idealismus nicht einfach in unsere Zeit übertragen dürfen, ist selbstverständlich. Vor allem müssen wir auf den Glauben an absolute Erkenntnis verzichten und uns auf ein induktives Suchen der Wahrheit auch in metaphysischen Dingen beschränken. Ebenso dürfen wir nie glauben, der Mensch sei in fertigem Besitze seines geistigen Wesens! Nein, wir müssen dauernd um unsere Persönlichkeit ringen, das ist ein Anfang auch des Schaffens nach Aussen. Ist aber der Mensch nichts Vollendetes, so ist es auch die explizite Darstellung des Geistigen in der Welt nicht; die geistige Welt ist also ein Ideal! Auch müssen wir die Individualität dem abstrakt Einen gegenüber zur Geltung bringen.

Das sind alles Forderungen, die wir an den neuen Idealismus stellen müssen. Trotzdem kann Schelling uns zu ihm führen, denn er besass den grundlegenden Geist des schöpferischen und lebenzündenden Idealismus. Zu Schellings Lehre aber führt uns seine grosse einheitliche Persönlichkeit, aus der die Lehre erst entsprungen ist. So habe ich denn versucht, möglichst tief das Wesen dieser Persönlichkeit nach Charakter und Intellekt zu fassen und daraus die Eigenart der Lehre begreiflich zu machen. Dabei habe ich die Beziehungen des Denkers namentlich zu Goethe näher untersucht, und hoffe, einiges Neue gefunden zu haben, was auch auf Goethe neues Licht werfen kann. Das Buch besteht aus 7 Abhandlungen: Hinauf zum Idealismus, Schelling und unsere Zeit, Schellings geistige Persönlichkeit und ihr Verhältnis zu Goethes Geisteswesen, Schellings Methode und ihre Beziehungen zu Plato, Goethe und Schiller, Schelling und die Romantik, Schellings Gotteslehre und das religiöse Suchen unserer Zeit, die Entwickelung des Gottesbegriffes bei Schelling.

O. Braun.

Hoffmann, Karl. Zur Literatur und Ideengeschichte. Zwölf Studien. Charlottenburg, Günthersche Buchhandlung. 1908. (IX und 167 S.)

Ich fürchte zwar, dass diese Essaysammlung für den philosophischen Leser von nur indirektem Interesse sein dürfte, da die in ihr enthaltenen Arbeiten vorzugsweise literarische und literarhistorische Stoffe behandeln. Einen ausgesprochen philosophischen oder philosophierenden Charakter haben höchstens fünf Aufsätze; manche andere wieder sind, wie ich gestehen muss, fast rein philologisch. Nichtsdestoweniger aber habe ich in einigem Gegensatz zu der heute meist üblichen Auffassung der Literaturgeschichte als Wissenschaft den vielleicht verborgenen, doch innigen Zusammenhang zwischen dem literarischen Leben und dem philosophischen Denken überall da, wo es der Stoff mit sich brachte, entsprechend hervorzurücken versucht, beziehungsweise das gerade vorliegende literarische Thema besonders von dem auf einen solchen Zusammenhang hinzielenden Gesichtspunkte aus betrachtet. Denn sobald ein Dichter sich in seinem Werke mit der Totalität der Seinsbedingungen — wie ihm diese gerade aus dem Bildungsvorrat seiner Zeit heraus anblicken — innerlich auseinandersetzen will und zu der Gestaltung mehr oder weniger abstrakter Ideen fortschreitet, gerät er unwillkürlich unter den mittelbaren oder un-

mittelbaren Einfluss der eigentlichen Philosophie, deren Tätigkeit nämlich der bewussten Begriffsbildung des sogenannten Zeitgeistes für gewöhnlich vorherzugehen pflegt, indem ihre Gedanken mitunter verhältnismässig schnell, mitunter nach und nach in das Geistesleben der breiteren Bildungsschichten hinabsickern und, wenn auch für den flüchtigen Blick unerkennbar geworden, in ihm fortwirken. Selbst da, wo jenes nicht der Fall ist, wo der Dichter keine Ideen gestaltet, wird die literarische Produktion naturgemäss durch ihre Abhängigkeit von den ideellen Strömungen der Zeit mit bestimmt, die ebenso das philosophische Denken z. T. leiten und in ihm zu bewusstester Abklärung gelangen, z. T. eben überhaupt von ihm herkommen. Ein tieferes Eindringen in die von der Literatur uns aufgegebenen Probleme erscheint sonach auf rein literarischem Wege, unter gänzlicher Vernachlässigung des philosophischen Elementes, oft gar nicht mehr möglich. — Dies ist der Standpunkt, der meine Auffassung literarischer Dinge im Grossen und Ganzen beherrscht, und von dem ich hoffe, dass er sich auch in dem von mir angezeigten Buche hie und da fruchtbringend geltend gemacht hat.

Speziell mit Kant beschäftigt sich nur der Essay über „die ästhetische Interesselosigkeit". Es handelt sich dort um die Lehre der Kantischen Ästhetik, dass das ästhetische Wohlgefallen „ohne Interesse" sei, und es wird darzutun versucht, dass diese oft angefeindete Lehre, richtig verstanden und ausgelegt, zusammen mit der von Kant gewollten Tendenz der zugleich von ihm gelehrten Begriffslosigkeit des ästhetischen Verhaltens einen hohen Grad ästhetischer Einsicht bedeutet.

Charlottenburg. Karl Hoffmann.

Leclère, Albert, Docteur ès lettres, professeur agrégé à l'Université de Berne. La Philosophie grecque avant Socrate, chez Blond, Paris.

Bien que cet opuscule fasse partie d'une collection de vulgarisation, l'auteur, s'inspirant des travaux les plus récents de France et d'Allemagne, s'est appliqué à faire, des Antésocratiques, une étude scientifique. Il ne les considère pas exclusivement comme des philosophes, ainsi qu'on le fait trop souvent encore, mais comme des penseurs qui voulaient avant tout faire de la science, et qui, en ces temps reculés où la véritable science n'existait guère et n'etait guère possible, se sont trouvé forcés de traiter philosophiquement les questions scientifiques. Dans son premier chapitre, il a insisté, notamment, sur l'opposition de l'influence de la religion grecque officielle et de l'influence des Mystères sur la pensée grecque. Il a risqué quelques hypothèses sur Anaximandre, Empédocle et Anaxagore. Il insiste, d'une manière générale, sur l'importance des idées pythagoréciennes dans toute la philosophie postérieure et il traite des Eléates et des Atomistes un peu outrement qu' on ne le fait d'ordinaire. Il cherche en toute occasion le lieu des conceptions proprement philosophiques et des conceptions scientifiques de ces divers philosophes. Sans cesse il a cherché à se défendre de commenter les textes qui nous sont parvenus à l'aide de doctrines postérieures, bien qu'il ait la ferme conviction que l'idée première de toutes ces doctrines a été plus ou moins entrevue par les Antésocratiques.

Berne (Suisse). A. Leclère.

Leclère, Albert, Docteur ès lettres, professeur agrégé à l'Université de Berne. La Morale rationnelle dans ses relations avec la Philosophie générale, chez Payot, Lausanne et Alcan, Paris.

L'intention principale de cet ouvrage est d'opposer une théorie rigoureusement rationnelle et normale de l'Ethique à l'empirisme et au sentimentalisme sous toutes leurs formes, de fonder, par l'emploi d'une méthode tout à la fois positive et critique, le minimum de dogmatisme sans lequel l'Ethique n' a plus aucun sens. L'auteur a essayé de déduire des principes les plus classiques de la philosophie bien compris, toutes les audaces accep-

tables de la morale moderne, saus craindre de paraitre, aux uns, rétrograde, et, aux autres, révolutionnaire. Parti d'un examen d'ensemble des tendances actuelles les plus significatives et d'une démonstration de la différence radicale de la philosophie et de toute religion, même naturelle, il essaie une classification, nouvelle par certains points, de l'ensemble des sciences et des parties de la philosophie; il arrive ainsi à construire, en en rassemblant les membres impars dans les disciplines les plus diverses, la science morale qu'il définit. Puis il tente de déterminer à priori les points de vue philosophiques et moraux véritablement normaux à l'esprit humain; il établit ainsi une logique préalable de la recherche éthique et il vérifie la valeur de la Morale rationnelle par une historie critique de la Morale depuis les Grecs jusqu' à nos jours. — Dans une deuxième partie, il construit successivement une Ethologie inductive, individuelle et sociale, une Ethocritique, une Métamorale discrète et une Ethologie déductive au cours desquelles il rattache la notion de la valeur morale à la raison, dont il en fait une catégorie. Ensuite il établit, en partant des principes qu'il a posés, une morale pratique délibèrement individualiste dont il fait sortir peu à peu toutes les conséquences altruistiques dont les doctrines qu'il combat se croient le monopole. Il ne s'est dérobé à l'examen d'aucun des problèmes les plus angoissants de notre époque, sans pitié pour les préjugés les plus respectables dont il pense que la survivance, en dépit des progrès de la science et de la critique, est un danger aussi grand pour la pensée morale contemporaine que les exagérations de l'Etatisme ou de l'Anarchisme. Spécialement, il s'est appliqué à montrer les rapports des questions morales avec toutes les autres et à concilier, dans une synthèse d' un caractère à la fois scientifique et critique, les opinions philosophiques les plus diverses.

Berne (Suisse). A. Leclère.

Flügel, O., Monismus und Theologie. Dritte, umgearbeitete Auflage der spekulativen Theologie der Gegenwart. 1908. Cöthen, O. Schulze. (413 S.)

Inhalt: I. Monismus, II. Monismus und die Grundbegriffe der Theologie, III. Monismus in theologischen Systemen, IV. Monismus der Methode oder realistischer Pluralismus.

Die Kenner Kants wird es vielleicht am meisten interessieren zu sehen, wie philosophische und theologische Monisten Kants Philosophie in ihrem Sinne deuten. Die Kategorienlehre wird gedeutet als Offenbarung des Weltgeistes an den einzelnen Geist. Ein gewisser theologischer Impressionismus will mit Berufung auf Kant der übersinnlichen Dinge unmittelbar im Gefühle innewerden. Die Postulate Kants werden benutzt, nicht blos allgemein zum Glauben an die Arelität der Ideale, sondern um darzutun: was vernünftig ist, ist wirklich und umgekehrt. Und mehr dergleichen.

Wansleben bei Halle a. S. O. Flügel.

Walther, Martin, Dr. phil. J. J. Herbart und die vorsokratische Philosophie. Ein Beitrag zum historischen Verständnis der Herbartschen Metaphysik. Dissertation. Halle, Kaemmerer & Co., 1908.

Man hat Herbarts Metaphysik oft rein als Produkt der nachkantischen Spekulation verstehen wollen. Gewiss hat man in zweierlei Hinsicht dazu grosses Recht. Einmal ist Herbart tatsächlich durch Ablehnung von Fichte's Ich als des einzigen Realen zu seinem „Realismus“ gekommen. Und dann hängt Herbarts Spekulation auch wirklich eng zusammen mit den realistischen Elementen in Kants Philosophie, dem Gegebensein des Stoffes unserer Vorstellungen und der Funktion des Affizierens unserer Sinne. Die Dissertation betont jedoch, dass man bei diesem Urteil über Herbarts Metaphysik ein wesentliches Moment übersieht. Der Aufschwung nämlich, den seit Kants Erneuerung der Spekulation die Geschichte der

Philosophie nahm, ist in jener Zeit ganz besonders Kants zweitem Nachfolger, Herbart, zugute gekommen. Herbart ist sich dessen bewusst, dass alle Versuche, eine Metaphysik zu finden, bisher gescheitert sind, weil man die ursprünglichen Fragen, die notwendig jedes Nachdenken beschäftigen müssen und auch das Nachdenken der ältesten Philosophen beschäftigt haben, aus den Augen verloren hatte, weil eine alte, mit jenen nur durchsetzte Tradition sich fort und fort erbte, wie alte Bausteine, die bei ihrem Aufbau nur eine Ruine statt eines Wohnhauses ergaben. Und auch die erfreuliche Aufregung, die der Metaphysik durch Kant zuteil geworden ist, hat nach Herbarts Urteil leider das eigentliche metaphysische Wissen nicht viel weiter gebracht, sondern nur einige Punkte ins helle Licht gesetzt.

Auf Grund dieser Tatsache ist Verf. den Spuren einmal nachgegangen, die von Herbarts Metaphysik zu der vorsokratischen Philosophie führen, und hat die Beziehungen, die Herbart auf jene genommen hat, darzulegen versucht. Im Hintergrund lag dabei die leise Hoffnung, dass sich durch diese Untersuchung ein Moment ergebe, durch welches das bisherige, nach Verf.'s Meinung nicht in allen Punkten zutreffende historische Verständnis der Herbartschen Metaphysik rektifiziert werden könnte. Deshalb handelt es sich hier nicht zunächst um Wahrheit oder Falschheit der Herbartschen Metaphysik, sondern nur um Wahrheit oder Falschheit ihres bisherigen historischen Verständnisses.

Im 1. Abschnitt finden sich die Momente zusammengestellt, die Herbart zu der alten Philosophie führten. Im 2. Abschnitt ist zuerst versucht worden, ein gut Teil des Herbartschen Erfahrungsbegriffes, der vom Kantischen nicht unwesentlich abweicht, auf vorsokratische Rechnung zu setzen. Darauf wird unternommen, in Einzeluntersuchungen die Beziehungen Herbarts zu den älteren Joniern, Heraklit, den Eleaten, der jüngeren Naturphilosophie nachzuweisen und zu zeigen, dass nicht nur die Stellung, sondern in mancher Hinsicht auch die Lösung der Probleme der Herbartschen Metaphysik durch die Spekulation jener Männer wesentlich beeinflusst worden ist. Der 3. Abschnitt endlich möchte an Herbarts Gedanken über die Geschichte der Philosophie nachweisen, wie wenig gerecht in Herbarts eigenem Urteil man bisher verfuhr, wenn man seine Stellung zu der vorsokratischen Philosophie meist nur ganz nebenbei in Betracht zog.

Schönebeck. M. Walther.

Baron Cay v. Brockdorff, Dr., Dozent der Philosophie. Die Geschichte der Philosophie und das Problem ihrer Begreiflichkeit. Osterwick-Harz, Leipzig und Wien. Verlag v. A. W. Zickfeldt. 1908.

Diese Geschichte der Philosophie ist zuerst im Jahre 1906 bei Aug. Lax in Hildesheim erschienen und nunmehr in innerlich grossenteils, äusserlich völlig neuer Form von einem grösseren Verlage dem Publikum vorgelegt worden.

Die wissenschaftliche Tendenz der Arbeit hat sich seit 1906 in keiner Beziehung geändert. Wie den Lesern der Kantstudien im vorigen Jahre auseinandergesetzt worden ist, bemüht sich der Verfasser, die Geschichte der Philosophie im Zusammenhange mit dem Verstehen und dem Begreifen darzustellen und er sucht geradezu einen Parallelismus zwischen dem philosophiegeschichtlichen und dem Verständnisfortschritt hervortreten zu lassen. Die vollkommenste Möglichkeit, dem Gange grosser Systementwicklungen zu folgen, besteht nämlich in der Durchdringung der sich vertiefenden Vernunfterkenntnis. Daher liegt es nahe, hier geschichtliches Verständnis und „Begreifen" der Vernunft in eins gehen zu lassen.

Auf diese Weise erschliesst sich überall ein Zusammenhang systematischen Denkens und historischen Verstehens.

Das Werk konnte in dieser Auflage auf eine schärfere Polemik gegen die katholischen Begrifflosigkeiten verzichten, da inzwischen die schon weiter zurückliegende Arbeit des Herrn Dr. Medicus in den Kant-Studien

III S. 326 ff. und die des Herrn Dr. Br. Bauch: Kant in ultramontaner und liberal-kath. Beleuchtung in den Kantstudien XIII Heft 1 und 2 weitgehende und berechtigte Beachtung gefunden haben. Es ist Herrn Medicus wie Herrn Bauch gelungen, z. B. die Beurteilungen Kants durch Thomisten glänzend zurückzuweisen und ein für alle mal lächerlich zu machen, sodass wir uns im ganzen einer objektiven Darlegung des mittelalterlichen Denkens widmen konnten. Einige Seitenhiebe auszuteilen wollten wir uns freilich nicht versagen.

In der neueren Darlegung sind Kant und Schopenhauer wesentlich gründlicher erklärt worden als in der ersten Auflage und die Ausführungen über Hegel und G. J. P. J. Bolland (über den der Verfasser auch einen kleinen Artikel im Jahrbuche moderner Menschen Bd. III 1. Heft herausgegeben hat), mussten an einzelnen Stellen verbessert werden.

Stil und Darstellungsweise dürften in der jetzigen Bearbeitung nur gewonnen haben; auch eignet sich diese Auflage gar wohl zur Vorbereitung für ein philosophisches Examen, zumal wenn an Nachschlagewerken und alles mögliche behandelnden Kompendien, wie so oft beklagt wird, die Übersicht verloren zu gehen droht.

Braunschweig. Brockdorff.

Baron Cay v. Brockdorff, Dr., Dozent der Philosophie. Die Kunst des Verstehens. Osterwieck-Harz, A. W. Zickfeldt. 1908.

Die kleine Schrift kann als eine Art Einleitung in die Philosophie des Verfassers betrachtet werden. In populärer Form und mit Heranziehung vieler Beispiele werden hier die grossen Fragen behandelt, die schon seit der griechischen Sophistik über die Mitteilbarkeit fremder Gedanken aufgeworfen worden sind.

Die hier vorliegende kurze Psychologie des Verstehens berücksichtigt auch die sprachliche Bildung und ihre Bedeutung für richtige Auffassung und Beurteilung; sie zeigt, wie sehr in unserem geistigen Lebensprozess das Verstehen Lebenserfordernis ist, und inwiefern eben der Lebensprozess mit seiner Periodizität psychische Situationen notwendigen Missverstehens herbeiführt.

Die künstlichen Verständnisregeln werden als schwache Aushilfen gekennzeichnet und auf die echt künstlerische Natur des Verstehens in höherem Sinne fällt das volle Licht philosophischer Betrachtungen.

Weltgeschichtliche Persönlichkeiten, wie Napoleon I. und ihre Schicksale zeigen im Wechsel der Forschungsergebnisse, ein wie hoher Grad von Selbsterkenntnis erreicht sein muss, damit man bei dem Urteil und der Darstellung die richtigen Grenzen und ein weises Mass innehalten lernt. Die Kunst des Verstehens, so aufgefasst, wird zu einem pädagogischen Mittel: es fördert die wahrhafte geistige Reife.

Braunschweig. Brockdorff.

Baron Cay von Brockdorff. Die wissenschaftliche Selbsterkenntnis. Verlag von E. Appelhaus & Comp. Braunschweig 1908.

Es ist sehr schwer, den positiven Charakter dieses Buches einigermassen klar zu charakterisieren. Vielleicht dient manchem Leser als verständlicher Wink der Hinweis darauf, dass der Verfasser den Begriff der Gestaltqualität auf die Formen des wissenschaftlichen Denkens angewandt hat. So zeigt er an den Widersprüchen des religiösen Bewusstseins eine eigene Art und Weise auf, sich zu Widersprüchen zu stellen. Rechtswissenschaften, Naturwissenschaften usw. werden entsprechend untersucht. Diese Form der Selbsterkenntnis führte zu einer neuen Begriffslehre. Gegen Hegel und seine Schule beweist der Verfasser, dass Begriffe und Einzelheiten sich nicht im dialektischen Sinne aufheben, wie wir denn überhaupt mit vorgeblicher Dialektik ein wenig aufgeräumt zu haben glauben. Indessen werden die früheren Bearbeitungen nicht einfach ver-

worfen, sondern als Bestandteile des Wahren in einer anderen Auffassung nachgewiesen.

Für Anfänger eignet sich das vorliegende Werk nicht. Mindestens sollte man sich mit Goswin Uphues' „Grundzügen" (Osterwieck 1901) bekannt gemacht haben. Noch besser ist es freilich, wenn man sich danach durch Riehls Meisterwerke in die Erkenntnistheorie hineinarbeitet.

Ich glaube, dass jemand, der der von C. Güttler gestellten Preisaufgabe der Kantgesellschaft näher treten will, aus meinem Buche manche Anregungen über philosophische Forschritte empfangen kann.

Braunschweig. Brockdorff.

John Stuart Mill. Eine Prüfung der Philosophie Sir William Hamiltons. Deutsch von Hilmar Wilmanns. Halle a. S., Max Niemeyer. 1908. (709 S.)

Das vorliegende Werk ist nicht allein eine Prüfung der Philosophie Hamiltons. Es ist vielmehr die Kritik einer Philosophenschule, deren Grundlehren einer Art des Philosophierens angehören, die, seitdem die Reaktion gegen Locke und Hume eingesetzt hat, die vorherrschende gewesen ist, und in England von Reid, im übrigen Europa von Kant ihren Ausgang genommen hat. Die Stellung, die Hamilton an der Spitze dieser Schule einnimmt, hat Mill hauptsächlich veranlasst, mit seinem Namen die in dem Werke enthaltenen Betrachtungen und Kritiken zu verknüpfen. Wir besitzen bis heute keine Untersuchung, die den inneren Gegensatz der empiristischen und der rationalistischen Denkweise unmittelbarer aufweist, als das vorliegende Werk. Trotzdem seit seinem ersten Erscheinen fast fünfzig Jahre verflossen sind, ist es für den Kampf zwischen diesen beiden Denkweisen auch heute noch von höchster Bedeutung und berührt so aufs engste das Kantproblem und die Grundfragen der Kantischen Philosophie, auf die Mill in seinen Untersuchungen teils direkt zurückgreift, die indirekt aber fast durchweg das Streitobjekt bilden.

Das Werk erscheint hier zum ersten Male in deutscher Übersetzung. Möge diese den Lesern in unserem Lande willkommen sein und dazu beitragen, die nähere Bekanntschaft mit dem scharfsinnigen englischen Denker noch weiter zu verbreiten, als dies durch sein Hauptwerk „System der Logik", das durch das vorliegende Werk eine Ergänzung erhält, bereits geschehen ist.

Hilmar Wilmanns.

Kohlmann, O. Kant und Haeckel. Neue Richtlinien für die Lösung des Zeit-Raumproblems. Greiz, Löffler & Co. 1907. (23 S.)[1]

Inhalt: Einleitung. — Erkenntnistheoretischer Grundriss. — Die Dimensionen von Raum und Zeit im Spiegel des Wahrnehmungsgrundes. — Selbstbewusstsein und Weltbewusstsein im Spiegel des Wahrnehmungsgrundes. — Schlusswort.

In der vorliegenden kurzen Abhandlung wird zum ersten Mal der Versuch gemacht, die beiden hervorragendsten Entdeckungen im Gebiete menschlichen Wissens, die Kopernikanische und Kantische, unter Anlehnung an Kants Erkenntnistheorie, in das richtige Verhältnis zu einander zu bringen. Zu diesem Zwecke waren zunächst die unsere Erfahrungs-Erkenntnis beherrschenden Hauptstandpunkte scharf von einander zu trennen bezw. auf ihre letzten Prinzipien zurückzuführen; und dann war zu zeigen, wie die nach jenen Prinzipien gegliederte Grundlage der gesamten Erfahrungs-Erkenntnis eine lückenlose Verbindung zwischen den äussersten Elementen unseres Wissens herstellt.

[1]) Redaktionelle Anmerkung: Wir erinnern daran, dass für Selbstanzeigen die Verantwortung allein den Autoren verbleibt.

Da findet sich als unentbehrliches Glied in der Grundlage der Erfahrungs-Erkenntnis die Beziehung des wahrnehmenden Subjekts zu seinem Planetensystem, so dass man — vom physiologischen Gesichtspunkte — sagen kann: wie dem wahrnehmenden Subjekt mit Sinnesorgan und Gehirn Mittel zur Aufnahme und Verarbeitung der Sinneseindrücke zur Verfügung stehen, so ist dem Subjekt im apriorischen Umstand der Beziehung zum Planetensystem eine Art höherer Organisation zur Umspannung und Vereinheitlichung des Sinnlichen überhaupt gegeben. Erkenntnistheoretisch betrachtet, dient dieser apriorische Umstand der Konstituierung der Erfahrung unter dem Gesichtspunkte des rein Tatsächlichen. Bewusstsein — Zeit, Raum, Kausalität —, Beziehung des Subjekts zum Planetensystem sind drei gleichwertige Elemente der Grundlage der Erfahrungs-Erkenntnis. Ohne Bewusstsein, Zeit, Raum und Kausalität könnten wir uns freilich überhaupt keine Vorstellung vom Planetensystem machen, aber ohne die apriorische Beziehung des Subjekts zu dem letzteren wären uns auch nicht Bewusstsein, Zeit, Raum und Kausalität gegeben.

Diese Auffassung, die sich zu Kants transscendentaler Methode ebenso wie zu den herrschenden Grundsätzen der Naturwissenschaft in schroffen Widerspruch setzt, mag zunächst befremdlich erscheinen, doch können Erkenntnistheorie und Naturwissenschaft, so lange sie sich hier nicht die Hand reichen, gewisse Schwierigkeiten gar nicht überwinden.

Haeckels Erörterungen über Raum und Zeit in den „Welträtseln" bleiben für die eigentliche Lösung des Problems ohne Bedeutung, doch sehen wir an anderer Stelle der „Welträtsel" in den Vordergrund des Weltbildes ein Moment gerückt, welches in erkenntniskritischer Beleuchtung zu der unseren Anschauungen von Raum und Zeit entsprechenden Grundlage der Wahrnehmung führt. Darum konnte ich hier Haeckel dem Schöpfer der Transscendental-Philosophie gegenüberstellen.

Greiz. O. Kohlmann.

Burckhardt, G. Ed. Die Anfänge einer geschichtlichen Fundamentierung der Religionsphilosophie. Grundlegende Voruntersuchung zu einer Darstellung von Herders historischer Auffassung der Religion. Berlin, Reuther & Reichard 1908. (VI u. 90 S.)

Prolegomena auch zu einer jeden künftigen Religionsphilosophie, die als Wissenschaft wird auftreten können, liegen in Kants kritischer Philosophie. Die alte spekulative Religionsphilosophie ist allmählich aus dem Bereich der Wissenschaft ausgeschieden. Nur nach Massgabe und in den Grenzen exakter empirisch-psychologischer und historischer Methode und nur als besondere Erscheinungen unter anderen können die gegenwärtigen und die aus historischer Überlieferung zu erschliessenden religiösen Vorgänge und Gebilde Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung und Ausgangspunkte philosophischer Ergründung werden.

Die historischen Überlieferungen nehmen in den Kulturreligionen eine überaus wichtige Stellung ein; die Geschichtswissenschaft ist daher eine wichtige Grundlage für die Religionsphilosophie. In Herder pflegen wir einen ersten Propheten genetisch-historischer Betrachtungsweise und des „historischen Sinnes" zu sehen. In der vorliegenden Schrift ist versucht, die vor Herder liegenden Bedingungen für das Entstehen einer historisch aufgefassten Welt, besonders die Bedingungen für das Einbegreifen des religiösen Gebietes in diese Welt aufzuzeigen.

Im 1. Abschnitt sind zunächst „Die ältesten Typen einer Religionsphilosophie ohne den Unterbau genetischer Geschichtsauffassung" dargestellt. Sodann werden „die geistesgeschichtlichen Vorbedingungen für eine geschichtliche Auffassung der Menschenwelt überhaupt" untersucht, während der 3. Abschnitt die eigentümliche historische Entwicklung und Verwicklung des Verhältnisses von Religion und Geschichte verfolgt. Das Problem der Scholastik in der besonderen Form: wie verhält sich das historische Wissen zum

religiösen Glauben? — Die Frage der Aufklärung: wie verhalten sich zufällige Geschichtswahrheiten und ewige Vernunftwahrheiten zueinander ist auch noch in den religiösen Bewegungen der Gegenwart die prinzipiellste und brennendste.

Zur Klärung dieser Frage mag auch die hier begonnene Untersuchung der Geschichte dieser Frage beitragen.

Halle a. S. G. Ed. Burckhardt.

Fröhlich, Franz, Dr. phil. Oberlehrer am Königl. Kaiserin Augusta-Gymnasium zu Charlottenburg. Fichtes Reden an die deutsche Nation. Eine Untersuchung ihrer Entstehungsgeschichte. Berlin, Weidmann 1907. (111 S.)

Über Fichtes Reden an die deutsche Nation ist bis in die jüngste Zeit hinein viel geredet und geschrieben worden, zum Teil sehr Treffliches, aber eine Einzeluntersuchung über ihre Entstehungsgeschichte, wie sie hier angestellt ist, mit Heranziehung archivalischen Materials und des handschriftlichen Nachlasses Fichtes auf der Königlichen Bibliothek zu Berlin, dürfte vielleicht doch eine Lücke in der Fichte-Literatur ausfüllen. Man hat bisher die Reden, wie das bei klassischen Werken leicht geschieht, meist als etwas Gegebenes hingenommen und sich mit der Deutung ihres Inhalts begnügt; in der vorliegenden Arbeit handelte es sich darum, die Kräfte zu erkennen, die in den Reden wirksam geworden sind und ihre weltgeschichtliche Bedeutung bedingen. Kuno Fischer hat aus Fichtes Reden und sonstigen Schriften von ihm herausgelesen, sein Patriotismus oder Nationalismus und sein Kosmopolitismus seien ein und dasselbe, und Windelband hat in seiner Rede über Fichtes Idee des deutschen Staates (1890) die gleiche Auffassung vorgetragen. Aber Fichte hat selbst einmal gesagt (8,404), man müsse dasjenige, was die Menschen blos sagten, ihnen nicht zum Nachteil anrechnen, und hinzugefügt: „Die Worte sind überhaupt nichts, und nur das Leben will etwas bedeuten.“ Hier ist ein Fall, wo man mit der Anwendung dieses Satzes auf Fichte selbst Ernst machen muss. Die Berufung Fichtes zum Ordinarius für Philosophie in Erlangen (März 1806) erfolgte, wie ich aus den Akten des Geheimen Staatsarchivs habe mitteilen können, dadurch, dass Hardenberg, ungeachtet des Einspruchs des Herrn v. Massow, des Nachfolgers von Wöllner, für Fichte seine volle Autorität beim König einsetzte. Seit dieser Berufung fühlte sich Fichte, längst von Hinneigung zu dem Staat Friedrichs des Grossen erfüllt, als preussischer Staatsdiener, ja dieses Ereignis gewann für ihn in seinem hochgespannten Pflichtgefühl eine ausserordentliche Tragweite. Mit der Richtung auf bestimmte Ziele, wie sie Hardenberg und Stein, Scharnhorst und Gneisenau und andern preussischen Patrioten vorschwebten, hat Fichte auch die Reden an die Deutschen gehalten. Schon vor mehr als zwölf Jahren (1895) hat Max Lehmann aus den Akten des Geheimen Staatsarchivs nachgewiesen, dass manches in den Reden, was jetzt allgemein und unverfänglich klingt, ursprünglich die unmittelbare Beziehung zu der besondern Lage Preussens an der Stirn trug und nur darum einen andern Wortlaut bekam, weil es vom Zensor, der Fichte und die preussische Regierung vor Verlegenheiten bewahren wollte, beanstandet wurde. Das ist eben das Grosse: der Verkünder der Wissenschaftslehre beteiligt sich, da das Vaterland seiner bedarf, freilich auf seine Weise und so, wie nur er es kann, an der politischen Arbeit. Allerdings war Fichtes Idealismus damals um eine neue Geisteskraft bereichert, den geschichtlichen Sinn, und es ist denkwürdig, dass sich Fichte in dieser Hinsicht an dem grossen Florentiner Patrioten Macchiavelli gebildet hat, der seiner Nation durch die Kraft seines Wortes einen Einiger und Befreier zu erwecken gehofft hatte. „Macchiavelli ruht ganz auf dem wirklichen Leben und dem Bilde desselben, der Geschichte,“ so beginnt der Aufsatz, den Fichte im Sommer 1807 in Königsberg über Macchiavelli und seine Schriften verfasst hat. Diese Studie, in der sich Fichte erst das Verständnis für politische Macht-

fragen erschloss, gab ihm einen festen Standpunkt gegenüber den napoleonischen Staatsgebilden und führte unmittelbar zu den Reden hinüber. Dass Fichte mit seinen Ausführungen über Marchiavelli ins Schwarze getroffen hatte, beweist die Tatsache, dass nach dem Pariser Moniteur vom 29. Januar 1808, also zu einer Zeit, wo Fichte gerade die Reden hielt, die Zeitschrift „Vesta", in deren erstem Heft der Macchiavelli-Aufsatz stand, wie in Königsberg so in Berlin auf höhern Befehl konfisziert wurde. Diese bedeutungsvolle Schrift über Macchiavelli (St. W. 3,404) hat Kuno Fischer übersehen, sie ist auch in dem Gesamtverzeichnis von Fichtes Schriften bei ihm (3. Aufl. 1900 S. 214—220) nicht angeführt. Windelband hat den Aufsatz zwar in den Kreis seiner Betrachtungen gezogen, aber mehr seine Verwunderung über den interessanten Inhalt ausgesprochen, statt ihn in das rechte Licht zu rücken.

Aus diesen Andeutungen möge man erkennen, um welche Probleme es sich in der vorliegenden Untersuchung handelt; es ist der Versuch, von einer durch Quellenforschungen gewonnenen historischen Gesamtanschauung aus dem Verständnis der Reden näherzukommen.

Charlottenburg. Franz Fröhlich.

Richert, H. Philosophie. Einführung in die Wissenschaft, ihr Wesen und ihre Probleme. (Aus Natur und Geisteswelt.) Leipzig 1908. B. G. Teubner.

Das Büchlein fügt sich einer Bändereihe der Teubnerschen Sammlung ein, die gebildete Laien in die einzelnen Wissenschaften, ihre Stellung in der Wissenschaft, ihre Methoden, Probleme und Aufgaben einführen soll. Die Schwierigkeit dieser Aufgabe für die Philosophie ist ebenso gross, wie die Notwendigkeit ihrer Lösung von dem stark empfunden wird, der die Ratlosigkeit weiter Kreise und die Missgriffe in der Wahl der Mittel, das erwachte philosophische Interesse zu befriedigen, zu beobachten Gelegenheit gehabt hat. Besonders bedauernswert erschien dem Verfasser die Ignorierung der Gegenwartsforschung seitens weiter Schichten der Gebildeten und die kritiklose Verehrung der Mode- und Sensationsbücher. Der Verfasser, der seine Anschauungen wesentlich auf die kritische Philosophie gründet, hat versucht, seine Leser über die Probleme der Philosophie möglichst objektiv zu unterrichten, die moderne Forschung und ihre Fragestellung dabei besonders berücksichtigend, und für die den Psychologismus und Positivismus bekämpfenden Forscher besonderes Interesse zu erregen. Literarische Verweise und eine nicht zu sparsam bemessene Bibliographie dienen den gleichen Zwecken. Wo er, auf eigene Formulierung verzichtend, den Philosophen selbst das Wort giebt, hofft er, den Leser dazu anzuregen, die Philosophen „im stillen Heiligtum ihrer Werke" selbst aufzusuchen. Vischers Wort, dass es zu den höchsten Aufgaben unserer Zeit gehört, dem Geist Schloss und Riegel zu öffnen und ihn in die Massen zu verbreiten, stand dem Verfasser dabei ebenso wie jenes andere vor der Seele, dass dieses Geschäft auch endlich sein soll und gestehen, woher der Inhalt geholt ist.

Pleschen. H. Richert.

Sanus, Dr. Similismus, Grundriss einer neuen Weltanschauung. (I. Teil: Positive Darstellung des Similismus, II. Teil: Kritik christlicher Lehren.) Dresden, E. Piersons Verlag, 1907.

Wer eine logische und damit eine die menschliche Vernunft, den menschlichen Logos befriedigende Lösung des Welträtsels geben will, muss die Welt als die Verwirklichung eines bestimmten Begriffes nachweisen. Diese Aufgabe löst der Verfasser obiger Schrift in der Weise, dass er die Merkmale des von ihm aufgestellten Weltbegriffes als in der Welt tatsächlich gegeben aufzeigt. Hierdurch erklärt er die Welt, macht sie im wahren und eigentlichen Sinne des

Wortes begreiflich, verständlich; denn eine Sache begreifen, verstehen heisst ja, sie als die Realisation eines bestimmten Begriffes mittelst des Verstandes erfassen. Und so konnte der Autor nach Darlegung des Wesentlichen seiner Weltansicht mit Recht sagen: „Meine Weltauffassung ist eine Wesenserklärung der Welt, eine Feststellung des Weltbegriffes, sie ist die erschöpfende Definition der Welt", was keine der bisherigen Weltanschauungen, weder Theismus noch Pantheismus und Materialismus von sich zu behaupten imstande ist.

München. Dr. Sanus.

Apel, Max. Kommentar zu Kants „Prolegomena". Eine Einführung in die kritische Philosophie. I. Teil: Die Grundprobleme der Erkenntnistheorie. Buchverlag der Hilfe, Schöneberg-Berlin. (14 Bgn.)

Ziel des Werkes soll sein, in möglichst verständlicher Weise in das Studium der Kantischen Philosophie einzuführen. Zu diesem Zweck sind Abschnitt für Abschnitt der „Prolegomena" mit Erläuterungen geschichtlicher und sachlicher Natur versehen. Von längeren Ausführungen hebe ich hervor: die Kausaltheorie Humes, Einfluss Humes auf Kant, geschichtlicher Überblick über die Metaphysik, das Apriori in der Mathematik, der Streit zwischen Kuno Fischer und Trendelenburg, Kant und die Nicht-Euklidische Geometrie, das „Paradoxon", Berkeleys Idealismus und seine Widerlegung, Wirklichkeit und Traum, Ding an sich und Erscheinung. Im Mittelpunkt der Erörterungen steht die Unterscheidung der Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteile als Kern des Kritizismus.

Der Standpunkt des Verfassers ist die Transscendentalphilosophie, wie sie (freilich unter wesentlichen Abweichungen von einander) von Cohen, Riehl, Thiele, vor allem von Kant selbst vertreten wird. Kants Philosophie wird aufgefasst als ein Kampf mit zwei Fronten, gegen den dogmatischen Rationalismus und den sensualistischen Empirismus. Als Vertreter dieses Empirismus Kant gegenüber kann heute Paulsen gelten. Die Ausführungen dieses Philosophen mussten daher öfters herangezogen und bekämpft werden. Im übrigen verlieren sich die Erörterungen nicht in kleinliche Polemik. An geeigneter Stelle sind Anschauungen von Fichte, Jacobi, Herbart, Schopenhauer, Hegel, Adickes, Kleinpeter, Simmel, Vaihinger, Cohen, Riehl, Thiele, Helmholtz, Poincaré, E. König, Stumpf u. a. berücksichtigt.

Charlottenburg. Max Apel.

Couturat, Louis. Die philosophischen Prinzipien der Mathematik. Deutsch von Dr. Carl Siegel. Philosophisch-soziologische Bücherei, Bd. VII. Leipzig 1908.

Dass die mathematischen Urteile synthetisch a priori sind, gilt Kant als feststehende Tatsache, die zur Grundlage seiner transscendentalen Ästhetik und damit der ganzen Kritik genommen wird. Lässt sich diese Voraussetzung vom Standpunkt der modernen Mathematik noch aufrecht halten? Das ist die grosse, nun freilich schon wiederholt aufgeworfene Frage. Ersetzt man mit Riehl die Terminologie in analytische und synthetische Urteile durch logisch-begriffliche und Anschauungssätze, so verwandelt sich jene Frage offenbar in die andere: In welchem Verhältnis steht die Mathematik zur Logik und inwieweit ist sie auf Anschauung gegründet?

Gerade diese Frage steht aber im Mittelpunkte des Couturatschen Werkes: Les principes de Mathématiques, das nunmehr in deutscher Übersetzung vorliegt, und schon aus diesem Grunde wäre dieses Werk für alle Kant-Interessenten von Bedeutung. Allein dazu kommt noch, dass sich C. in einem umfangreichen Anhange direkt mit Kants „Philosophie der Mathematik" auseinandersetzt, wobei er gründlichste Kenntnis nicht nur der Kantischen Werke, sondern auch der deutschen Kant-Literatur an den

Tag legt. Bezüglich der interessanten Argumentierung Couturats gegenüber Kant im einzelnen muss hier auf das Werk selbst verwiesen werden. Nur die Resultate mit wenigen Andeutungen in Richtung der Begründung mögen im Folgenden gekennzeichnet werden. Bezüglich der Arithmetik hat Kant jedenfalls nicht Recht: Die arithmetischen Sätze sind nicht synthetisch. Treffend ist unter anderen Argumenten insbesondere der Hinweis darauf, dass Kant selbst die Aussage $a + b > a$ als analytisches Urteil bezeichnet; dann kann aber auch die Aussage $7 + 5 = 12$ nicht synthetisch sein, sonst müsste $a + b > a$ erst recht es sein. Anders steht die Sache im Falle der Geometrie. Der Hinweis freilich auf die in den üblichen geometrischen Beweisen zur Anwendung gebrachten Konstruktionen beweist nichts zu Gunsten Kants. Denn erstens erschaffen Konstruktionen in Wahrheit kein neues Element, sondern verwirklichen nur das in der Voraussetzung schon Enthaltene oder kurz: Konstruktionen schliessen nur scheinbar eine Berufung auf die Anschauung ein. Dazu kommt aber noch zweitens — was freilich in engem Zusammenhange mit dem eben Gesagten steht —, dass solche Konstruktionen überhaupt entbehrt werden können, und man nur einer genauen Ausdrucksweise bedarf, um die Beweisführung in rein begrifflicher Form hervortreten zu lassen. Was die Beweisführung betrifft, verhält sich also die Geometrie genau so wie die Arithmetik. Der Unterschied in der Natur der beiden mathematischen Disziplinen tritt vielmehr nur in den Axiomen hervor. Aus der Tatsache, dass es für die Geometrie im Gegensatz zur Arithmetik mehrere logisch gleich mögliche Axiomengruppen giebt, schliesst Couturat, dass die auf den gegebenen Raum bezogene Geometrie wenigstens als synthetische Wissenschaft bezeichnet werden müsse. Denn nur durch die Berufung auf die Anschauung lässt sich die Wahl der einen Axiomengruppe aus den verschiedenen begrifflich gleich möglichen rechtfertigen. Damit ist freilich noch immer nicht entschieden, ob die geometrischen Sätze synthetische Urteile a priori oder a posteriori sind; auf diese Frage aber, die nur auf psychologisch-erkenntnistheoretischem Boden zu beantworten versucht werden kann, geht Couturat ausdrücklich nicht mehr ein. Immerhin deutet er an, dass er die extrem empiristischen Anschauungen in dieser Richtung nicht anzuerkennen vermöge und Kants Apriorismus in einem freilich sehr eingeschränktem Sinne für die richtige Theorie halte.

Wien. C. Siegel.

Mitteilungen.

Von der Feier des 60. Geburtstages Wilhelm Windelbands.

In diesem Jahre, am 11. Mai, vollendete einer unserer bedeutendsten Denker, dem insbesondere die Weiterentwickelung der kritischen Philosophie die fruchtbarsten Impulse zu verdanken hat, sein sechzigstes Lebensjahr: Wilhelm Windelband. Im philosophischen Seminar der Heidelberger Universität hatten sich, um den Festtag würdig zu begehen, Freunde und Schüler des verehrten Mannes eingefunden, in deren Namen Vertreter sowohl der älteren als der jüngeren Generation dem Jubilar ihre Glückwünsche darbrachten. Die schlichten und herzlichen Worte eines der ältesten Schüler Windelbands und seines nunmehrigen Kollegen an der Heidelberger Universität, Jellineks, dürften dem Lehrer besonders gezeigt haben, was er seinen Schülern bedeutet. Wenn nach dem Bericht der „Neuen Badischen Landeszeitung“ Jellinek dem Bewusstsein Ausdruck gegeben hat, „er wäre nie geworden, was er sei, wenn er Windelband nicht als Lehrer und Führer gehabt hätte“, so hat er in aller schlichten Kürze am besten bezeichnet, was der Grundgedanke aller war, die in Erinnerung an ihre akademischen Lehrjahre an der Feier unmittelbar oder auch nur in der Ferne wenigstens geistig teilnahmen.

Windelband selbst hat in einer kurzen Ansprache seine philosophische Stellung so präzis gekennzeichnet, dass wir wenigstens die Grundgedanken (wieder dem Bericht der „N. B. L.-Ztg.“ folgend) unseren Lesern nicht vorenthalten wollen: Ausgehend von der Geschichte als Schüler des Mannes, dessen Erbe er in Heidelberg angetreten, habe er sich in den 60er und 70er Jahren den naturwissenschaftlichen Disziplinen zugewendet. So sei er durch beide Wissenschaftsformen, die Natur- und die Kulturwissenschaft hindurchgegangen, und deren beiderseitiges Verhältnis habe daher auch den Gegenstand seiner eigenen philosophischen Aufgabe gebildet, die er stets im Kontakte mit den Einzelwissenschaften aufgefasst habe. So seien ihm seine Gedanken systematisch und historisch zugleich erwachsen. Den Wert der grossen idealistischen Systeme habe er in einer Zeit zu erkennen gelernt, wo zu einer allgemeineren Anerkennung noch mehr fehlte als heute. Deren Bedeutung erkenne er nicht allein aber für die Wissenschaft, sondern für das ganze Gemeinschaftsleben des Volkes, da der Aufblick zu den ewigen Weiten der Ideen den letzten Rückfall alles Volkstums bilde. In diesem Sinne habe er von Anfang an gewirkt. Und wenn von dieser Saat in den Herzen der Jugend etwas aufginge, so würde ihm das nicht bloss der schönste Lohn, sondern auch der wirksamste Antrieb zu neuem Schaffen sein.

Nun, dass diese Saat im philosophischen Leben bereits aufgegangen ist, darüber kann schon in der Gegenwart keine Frage sein; wieviel das ist, das wird noch deutlicher die Zukunft zeigen. Dass für diese Zukunft

der Lehrer selbst noch lange Jahre persönlich wirke in stets frischer Kraft und in dem von ihm selbst bezeichneten Sinne, das ist der Wunsch aller derer, die wissen, was er bisher gewirkt hat. B.

Eine Erweiterung der Dürr'schen philosophischen Bibliothek.

Die durch ausgezeichnete Ausgaben von Werken der klassischen Philosophie (zum Teil in hervorragend gelungenen Übersetzungen, so Schriften von Bruno, Descartes, Spinoza, Leibniz) rühmlichst bekannte Verlagsanstalt von Friedrich Dürr in Leipzig hat nun auch eine moderne Kompendiensammlung in ihren Plan aufgenommen. Es sind bis jetzt darin vorgesehen eine Emporleitung in die Kritik der Vernunft als Traktat der Methode von Professor Messer in Giessen, Ethik und Politik von Professor Natorp in Marburg, Ästhetik von Professor Wentscher in Bonn, Psychologie von Professor Witasek in Graz.

Das zuletzt genannte Werk ist bereits erschienen. Es bietet eine geschickte Übersicht über das psychologische Gebiet, behandelt zunächst im ersten Teile die allgemeine, im zweiten die spezielle Psychologie. In jenem grenzt es zunächst das „Gegenstandsgebiet der Psychologie“ ab, um sodann zu dem „Verhältnis zwischen physischer und psychischer Tatsachen“ Stellung zu nehmen und nach einer Erörterung über die Begriffe „Seele, Ich, Unbewusstes“, die „erste Sichtung des psychologischen Tatsachenmaterials“ zu behandeln und mit „Bemerkungen über Aufgabe und Methode der Psychologie“ abzuschliessen.

Der zweite Teil handelt in der ersten Hälfte von der Psychologie des Geisteslebens, in der zweiten von der des Gemütslebens. Jene gliedert sich dem Verfasser in die Psychologie der Vorstellungen und die der Gedanken. Die zweite Hälfte behandelt die Psychologie der Gefühle und die der Begehrungen.

Es ist hier nicht der Ort, in eine kritische Erörterung der Einzelheiten einzutreten. Es sei nur betont, dass, auch wer vom Standpunkte des Kritizismus aus die philosophischen Ansichten des Autors nicht teilt oder auch auf einem anderen psychologischen Standpunkte als dieser steht, auch bei mancher Differenz im Einzelnen selber, doch auch manche Anregung finden dürfte. Wegen der allgemein verständlichen Darstellungsweise dürfte sich das Buch besonders aber für Anfänger und weitere Kreise empfehlen.

Dritter internationaler Kongress für Philosophie

Heidelberg, 31. August bis 5. September 1908.

Der internationale Kongress für Philosophie, der im Jahre 1900 in Paris bei Gelegenheit der Weltausstellung begründet wurde und zum zweiten Male 1904 in Genf tagte, soll nach dem dort gefassten Beschlusse in diesem Jahre in Heidelberg zusammentreten.

Die staatlichen, städtischen und akademischen Behörden haben ihre bereitwillige Unterstützung in dankenswerter Weise zugesagt, und wir beehren uns, zum Besuche der Versammlung einzuladen, welche in der Woche vom 31. August bis 5. September stattfinden wird.

Nach einem Begrüssungsabend am Montag, den 31. August soll am Dienstag, den 1. September die erste der vier allgemeinen Sitzungen und am Vormittag des Samstag, 5. September, die Schlusssitzung abgehalten werden, an die sich am Nachmittag ein Ausflug anschliessen wird.

Für die besonderen Arbeiten wird sich der Kongress in folgende 7 Sektionen gliedern: 1. Geschichte der Philosophie; 2. Allgemeine Philosophie, Metaphysik und Naturphilosophie; 3. Psychologie; 4. Logik und Erkenntnistheorie; 5. Ethik; 6. Ästhetik; 7. Religionsphilosophie.

Die Verhandlungen des Kongresses werden in deutscher, englischer, französischer und italienischer Sprache geführt.

Anmeldungen zu Vorträgen für die Sektionen werden zunächst an den Generalsekretär Dr. Elsenhans (Heidelberg, Plöck 79) erbeten, der sie den noch zu bestimmenden Sektionsvorständen überweisen wird. Die Ausdehnung der einzelnen Mitteilungen sollte die Zeit von 15 Minuten nicht überschreiten; den Zeitraum für die Diskussion nach Massgabe der Zahl der Anmeldungen zu begrenzen, bleibt den Sektionsvorständen vorbehalten.

Der Preis der Mitgliedskarte beträgt 20 Mk.; sie berechtigt zur Teilnahme an allen Veranstaltungen des Kongresses und zum unentgeltlichen Bezuge des Kongressberichtes. Für Damen, welche zur Familie eines Kongressmitgliedes gehören, werden besondere Karten zu 10 Mk. ausgegeben, welche dieselben Berechtigungen wie die Mitgliedskarten, mit Ausnahme des Anspruchs auf den Kongressbericht, gewähren.

Anmeldungen zur Beteiligung sind im Interesse der Schätzung des zu erwartenden Besuchs so früh wie möglich erwünscht; sie erfolgen am besten in der Form der Einzahlung des Beitrags mit Postanweisung an die Rheinische Kreditbank, Depositenkasse, Ludwigsplatz, in Heidelberg, mit möglichst genauer Angabe der Adresse, an welche sodann die Mitgliedskarte durch die Post zugestellt werden wird.

Im Monat Mai wird eine zweite Einladung mit genaueren Angaben erfolgen, die auch Mitteilungen über die Unterkunft in Heidelberg enthalten werden. **Das Heidelberger Organisations-Komitee.**

Gerne bringen wir vorstehende Einladung noch einmal zum Abdruck und machen darauf aufmerksam, dass jeder philosophisch Interessierte an dem Kongress teilnehmen kann.

Hofbuchdruckerei C. A. Kaemmerer & Co., Halle a. S.

Das Wesen und die Voraussetzungen der Induktion.

Von Nicolai von Bubnoff.

Die nachfolgende logische Untersuchung ist auf die Grundvoraussetzungen der induktiven Methode gerichtet. Zu diesem Zweck war eine Feststellung des allgemeinen Charakters des induktiven Verfahrens zunächst erforderlich. Dies ist auf Grund einer Darstellung und Kritik der modernen Induktionstheorien (Sigwart, Erdmann) geschehen. Da sich nun als unentbehrliche Grundlage einer Theorie der Induktion die konstitutive Bedeutung der Gesetzmässigkeit ergab, so wurde eine Auseinandersetzung mit denjenigen Ansichten notwendig, welche diese These zum Teil aus methodologischen, zum Teil aus erkenntnistheoretischen Gründen bekämpfen zu müssen glauben.

Es galt ferner, die Schwierigkeiten, welche der induktiven Methode auf naturwissenschaftlichem Gebiete bei einem ihrer Hauptprobleme, der Frage nach der Umkehrbarkeit der Naturgesetze, erwachsen, zu erörtern, um festzustellen, unter welchen Bedingungen die spezielle Voraussetzung der Naturgesetzmässigkeit im engeren Sinne, welche der Möglichkeit einer solchen Umkehrung zu Grunde liegt, giltig ist. In diesem Zusammenhang musste dann auch der Begriff der Kausalgleichung erwogen und die Versuche, den Gedanken einer „individuellen“ Kausalität einzuführen, in Betracht gezogen werden.

Die Induktion in der Geschichtswissenschaft ist nur insoweit berücksichtigt worden, als notwendig war, um nachzuweisen, dass die Grundvoraussetzung des induktiven Verfahrens auch bei der Modifikation, welche dasselbe auf historischem Gebiete erfährt, durchaus bestehen bleibt.

Die vorliegende Schrift zerfällt dementsprechend in 4 Abschnitte:

I. Allgemeine Charakteristik der induktiven Methode. Kritik der Ansichten Erdmanns.

II. Die oberste Voraussetzung des induktiven Verfahrens. Kritik der gegen die konstitutive Bedeutung der Gesetzmässigkeit gerichteten Einwände.
III. Das Problem der Umkehrbarkeit der Naturgesetze. Der Begriff der Kausalgleichung. „Individuelle“ Kausalität.
IV. Die Induktion in der Geschichte.

Eine kurze historische Orientierung über die Entwickelung des Induktionsproblems ist dem ersten Abschnitt vorausgeschickt.

Es ist eine Tatsache, welche dem logisch ungeschulten Kopf als vollkommen selbstverständlich erscheint, dass im alltäglichen Leben fortwährend von dem, was beobachtet worden, auf das nicht Beobachtete geschlossen wird, ein Verfahren, dem wir den grössten Teil unseres Erfahrungswissens verdanken und das wir als Induktion bezeichnen. Es hat lange gedauert, bis die Logik diese Schlussweise zum Gegenstand ihrer Untersuchung machte und nach ihrer Berechtigung fragte. Dieses hängt zusammen mit der Überschätzung des Begriffswissens seitens der platonisch-aristotelischen Lehre, welche alles Einzelne — dem Begriff gegenüber Zufällige — vernachlässigte, weil sie in dem Begriff „mehr als genügenden Ersatz für die unzuverlässige Wahrnehmung zu haben meinte.“[1])

Wohl finden wir bei Aristoteles eine Schlussform, welche der in Frage stehenden entspricht; es ist dies der Schluss „aus dem einzelnen Beispiel“, der Analogieschluss, wie wir ihn jetzt bezeichnen würden. Er nimmt ihn aber als keiner Begründung bedürftig einfach hin und kümmert sich nicht weiter um seine Berechtigung.

Den stoischen Angriffen gegenüber haben dann die Epikureer die unvollständige Induktion in Schutz genommen und versucht, dieselbe als Grundlage aller Naturerkenntnis sicher zu stellen und weiter zu entwickeln. Obwohl gewiss nicht zu leugnen ist, dass sie dabei manchen treffenden Gedanken ausgesprochen haben, so kann trotzdem das, was uns von ihren Lehren in dieser Richtung erhalten ist, als erster Versuch einer Theorie der Induktion nicht angesehen werden.[2]) Nicht die vorurteilsfreie Erforschung der

[1]) Sigwart, Logik I, 411.

[2]) Vgl. Fr. Bahnsch: Des Epikureers Philodemus Schrift *Περὶ σημείων καὶ σημειώσεων* Lyck 1879.

Wahrheit, sondern die Verteidigung der Lehrsätze Epikurs ist das, worauf es ihnen vor allem ankommt, und so fehlt ihren gelegentlich und meist in polemischer Absicht niedergeschriebenen Ausführungen der Charakter der Einheitlichkeit. Auch haben sie nicht vermocht, die oberste Voraussetzung der Induktion, den Gedanken einer ausnahmslosen Naturgesetzmässigkeit des Geschehens, ins klare wissenschaftliche Bewusstsein zu erheben. Im Gegenteil: zur Erklärung der scheinbaren Abweichungen von den beobachteten Gleichförmigkeiten nahmen sie ihre Zuflucht zu der sehr bequemen Theorie von den isolierten Erscheinungen und blieben also auch darin ihrem Meister treu, der ja die Allgemeingiltigkeit des Kausalgesetzes ausdrücklich geleugnet hatte.

Die Skeptiker haben die Berechtigung des Induktionsverfahrens in Frage gestellt. So wendet sich Aenesidemus gegen den epikureischen Schluss aus dem Zeichen, das dem Übergang von dem Wahrnehmbaren zu dem Nichtwahrnehmbaren dienen soll, und sucht dann besonders die Nichtigkeit desjenigen Verfahrens zu erweisen, welches darauf gerichtet ist, mit Hilfe von Indicien die Ursachen der Erscheinungen ausfindig zu machen.[1]) Auf die Bestreitung der Giltigkeit des Induktionsschlusses stützen die Skeptiker auch ihren Versuch einer Destruktion des Beweisverfahrens, indem sie der Möglichkeit eines Beweises überhaupt unter anderem entgegenhalten, „dass der allgemeine Obersatz eines Syllogismus doch nur durch die vollständigste Induktion gewonnen werden könne, diese aber den Schlusssatz bereits involviere.“ [2])

Im Mittelalter fehlte es an Motiven, welche die Richtung der Aufmerksamkeit auf das Induktionsproblem veranlassen konnten, da sich ja die mittelalterliche Logik durchweg in den Bahnen der aristotelischen Tradition bewegte und sich in der Hauptsache mit einem formalen Ausbau der aristotelischen Lehren befasste.

Das Induktionsproblem ist ein modernes Problem. Es konnte erst entstehen, als die Herrschaft der starren scholastischen Begriffsphilosophie gebrochen war, und das wissenschaftliche Interesse sich der ganzen Fülle der Erscheinungen der Wirklichkeit zuwendete. Dabei kam die Unzulänglichkeit des Begriffswissens zum Bewusstsein. Das tritt uns in einer charakteristischen

---

[1]) A. Goedeckemeyer: Die Geschichte des griech. Skeptizismus. Leipzig 1905. S. 222 ff.

[2]) Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande. Bd. I, S. 502.

Äusserung Bacons entgegen. In seiner Schrift „De dignitate et augmentis scientarium“ klagt er darüber, dass noch Niemand versucht habe, Rechenschaft darüber zu geben, warum einiges in der Natur so massenhaft, anderes nur in geringer Menge vorkomme und vorkommen könne; mit andern Worten, dass man sich für die Wirklichkeit nur insoweit interessiert habe, als sie in einem fertigen Begriffssystem unterzubringen war, den dem Begriff zufälligen Rest aber als bedeutungslos einfach beiseite geschoben habe, während doch auch die Zahl und Ordnung der Dinge ein wichtiger Gegenstand der Untersuchung sei und einer Erklärung durchaus bedürfe. Allerdings nun war Bacon selbst, wie Sigwarts Darstellung in einleuchtender Weise zeigt, noch durchaus in der traditionellen scholastischen Begriffslehre befangen, und wenn er von der inductio per enumerationem simplicem als von einer „kindischen Sache“ redet, so passt diese Bezeichnung jedenfalls genau so gut auf die Methode, welche er an ihre Stelle setzen will und als die allein wissenschaftliche verkündet.

„Die Theorie der Induktion,“ sagt Windelband einmal, „ist nichts weiter als die Besinnung auf diejenige Art der verallgemeinernden Association, welche als allgemeine Norm für jeden gelten soll.“[1]) Den associativen Vorgang, welcher die Grundlage für das induktive Verfahren bildet und auf einem uns einwohnenden Triebe der Generalisation beruht, hat Hume in klassischer Weise geschildert und damit der Unterscheidung zwischen der Induktion als psychologischer Tatsache und der Induktion als logischer Methode vorgearbeitet. Zwar beziehen sich seine Erörterungen alle auf das psychologische Naturgesetz der Generalisation. Durch dessen Aufstellung soll aber auch nur die psychologische Frage beantwortet werden, wie es zugehe, dass wir aus lauter Einzelwahrnehmungen zu dem Glauben an allgemeine Sätze und zu Schlüssen auf Nichtwahrgenommenes gelangen. Denn Hume ist sich dessen vollkommen bewusst, dass sich auf dieser Grundlage keine Wissenschaft aufbauen lasse. Bei dem skeptischen Ergebnis seiner Ausführungen konnte es natürlich nicht sein Bewenden haben, da dies einen Verzicht auf die Wissenschaft bedeutet haben würde, und so geht man denn in der folgenden Zeit darauf aus, ein Prinzip aufzufinden, auf Grund dessen sich der Prozess der Generalisation logisch rechtfertigen liesse.

---

[1]) Präludien S. 289.

J. St. Mill, welcher noch ganz auf dem Boden der Humeschen Lehre steht, glaubte ein solches in dem „Axiom von der Gleichförmigkeit des Ganges der Natur“ entdeckt zu haben. Infolge seiner empiristischen Voraussetzungen konnte er aber die nicht zu umgehende Frage, auf welchem Wege denn dieses oberste Axiom gewonnen sei und worauf seine Geltung beruhe, nur in der Weise beantworten, dass er auf die Regelmässigkeiten hinwies, welche auf vereinzelten Gebieten durch eine Induktion per enumerationem simplicem konstatiert wurden, und geriet dadurch in einen verhängnisvollen Zirkel. Seine widerspruchsvollen Ausführungen sind ganz besonders dazu geeignet, das vollständige Versagen des Empirismus deutlich zu machen, wenn es sich um den Aufbau und die Begründung einer allgemeinen Theorie handelt. Es heisst eben, um mit Sigwart zu reden, den Bock melken, wenn man aus einer Summe von Tatsachen irgend eine Notwendigkeit herauspressen will. — Diese kurze historische Orientierung über das Problem dürfte für unsere Zwecke ausreichend sein.

I.

Allgemeine Charakteristik der induktiven Methode. Kritik der Ansichten B. Erdmanns.

Um die Frage nach den Voraussetzungen der Induktion zu beantworten, wird es vor allem notwendig sein, eine richtige Einsicht in den eigentümlichen Charakter derselben zu gewinnen.

Dasjenige Verfahren, welches man als „vollständige“ Induktion zu bezeichnen pflegt und welches schon Aristoteles unter dem Namen *ἐπαγωγή διὰ πάντων* beschrieben hat, scheidet von vornherein aus. Wie schon der Name andeutet, handelt es sich dabei um ein vollständiges Hindurchgehen durch alles Einzelne, indem von einem jeden Fall im einzelnen etwas festgestellt wird und die so gewonnenen Urteile einfach summiert, sprachlich in einen Satz zusammengefasst werden. Dies wird dadurch erreicht, dass die Subjekte der Einzelurteile durch den Gattungsbegriff, unter den sie fallen und dessen Umfang sie vollständig erschöpfen, ersetzt werden. Das ganze Verfahren ist also lediglich ein Prozess der sprachlichen Umformung, und der Erkenntniswert des auf diese Weise gebildeten copulativen Urteils, welches bloss „registrierend“

allgemein ist, ist gleich dem Erkenntniswert einer streng bestimmten Anzahl von Einzelurteilen, durch deren Aufzählung es jederzeit ersetzt werden kann.

Sigwart hat darauf hingewiesen, wie „unmerklich oft die Einzelbeobachtung in Schlüsse übergeht, welche den Charakter der Induktion tragen“. Wenn es gilt, aus intermittierenden Beobachtungen eine kontinuierliche Bewegung oder Veränderung zu bestimmen, so leuchtet ein, dass nicht alle Stadien des kontinuierlichen Prozesses auf direktem Wege durch Messung begrifflich fixiert werden. So können z. B. beim Hinabrollen einer Kugel auf schiefer Ebene nur für bestimmte Zeitabschnitte die in denselben zurückgelegten Wegstrecken durch Beobachtung mit Sicherheit festgestellt werden. Was dazwischen liegt, muss erschlossen werden. Dies geschieht nun in der Weise, dass nach einem Gesetz, einer Formel gesucht wird, aus der sich die Beobachtungsresultate ableiten lassen. Stimmen letztere dann mit der konstruierten Formel überein, so darf geschlossen werden, dass die ganze Bahn nach derselben durchlaufen wurde, und es kann für jeden beliebigen Zeitabschnitt die ihm entsprechende Wegstrecke berechnet werden.

An diesem Beispiel lässt sich klar machen, dass die induktive Methode ein „Reduktionsverfahren ist, das die Prämissen konstruiert, aus denen die einzelne Wahrnehmung mit syllogistischer Notwendigkeit folgt“. Die einzelne Tatsache, welche die Beobachtung darbietet, wird als Fall einer allgemeinen Regel aufgefasst, und die Aufgabe besteht nun darin, diese Regel ausfindig zu machen und so zu bestimmen, dass alle Konsequenzen, welche aus ihr entwickelt werden können, mit dem, was anderweitig feststeht, durchweg übereinstimmen. Die angenommene Regel hat also den Charakter einer Hypothese, welche durch negative Instanzen widerlegt, durch übereinstimmende Erfahrungen dagegen nur in hohem Grade wahrscheinlich gemacht wird, niemals aber den Grad absoluter Gewissheit erreichen kann. Insofern lässt sich die induktive Methode auch als „hypothetisches Versuchsverfahren“ charakterisieren, indem eine Reihe von Annahmen durchgegangen wird, bis man auf eine stösst, welche allen Anforderungen genügt, die an eine berechtigte Hypothese gestellt werden müssen.[1])

---

[1]) Vgl. Sigwart, Logik II, S. 434 ff.

Aus dieser Charakteristik der Induktion geht hervor, dass dieselbe in keinem absoluten Gegensatz zur Deduktion gebracht werden darf, dass vielmehr „die induktiven Methoden gänzlich auf den Ergebnissen der demonstrativen Logik beruhen“.[1]) Alle Beweisführung muss sich eben immer auf zwei feste Pole stützen, welche selber nicht mehr bewiesen werden können: das Allgemeinste und das Besonderste. Die allgemeinsten Sätze und die einzelnen Empfindungen sind die unentbehrlichen Grundpfeiler eines jeden Beweises. Da also ein jedes wissenschaftliches Beweisverfahren nur durch „gemeinsame Benutzung beider Ausgangspunkte zustande kommt“, so ist auch den beiden Beweismethoden, welche zu einander in dem denkbar grössten Gegensatz stehen, der deduktiven und der induktiven, dennoch ein Grundcharakter gemeinsam; dieser ist durch die Tendenz gekennzeichnet, die Abhängigkeit begreiflich zu machen, in welcher sich das Einzelne vom Allgemeinen befindet.[2])

Eine hiermit im wesentlichen übereinstimmende Auffassung finden wir auch bei St. Jevons. Er unterscheidet 3 Stadien im Induktionsprozess:

1. den Entwurf einer Hypothese den Charakter des allgemeinen Gesetzes betreffend,
2. die Entwicklung der Konsequenzen aus dem Gesetz,
3. die Feststellung, ob diese Konsequenzen mit den der Untersuchung vorliegenden Tatsachen übereinstimmen.[3])

Auf die beiden letzteren Stadien legt er das Hauptgewicht. Wir sollen, meint er, keinem Gesetz vertrauen, bis wir es nicht deduktiv ausgearbeitet und gezeigt haben, dass aus den vorausgesetzten Bedingungen die Resultate unausweichlich hervorgehen müssen.[4]) Und er charakterisiert dementsprechend die Induktion als inverse Operation, welche sich zur Deduktion verhalte wie die Division zur Multiplikation, eine Ansicht, der sich auch Sigwart angeschlossen hat, indem er nur darauf aufmerksam macht, dass auf diesem Wege lediglich die Möglichkeit, nicht aber die Richtigkeit des auf Grund der induktiven Prämissen gewonnenen allgemeinen Satzes begründet werden kann.

---

[1]) Lotze, Logik, S. 353.

[2]) Vgl. Windelband, Präl. Krit. od. genet. Methode.

[3]) Jevons, Princ. of sc. S. 265.

[4]) Ibid. S. 280.

Wir können also konstatieren, dass in Bezug auf den allgemeinen Grundcharakter der Induktion eine Reihe bedeutender moderner Logiker übereinstimmende Auffassungen entwickelt haben.

Was nun die Unterscheidung betrifft, welche Sigwart innerhalb der induktiven Methode statuieren zu müssen glaubt, so ergiebt eine genaue Prüfung, dass derselben jedenfalls die Bedeutung nicht zuerkannt werden kann, welche er ihr vindizieren möchte. Es handelt sich nämlich nach seinen Ausführungen um folgenden Unterschied: die Allgemeinheit des induzierten Satzes kann entweder eine numerische oder eine generelle sein, d. h. der Subjektsbegriff des induzierten Satzes ist entweder eine infima species und umfasst dann alle begrifflich nicht unterscheidbaren, nur in Raum und Zeit getrennten Fälle, oder er ist ein Gattungsbegriff und begreift dann spezifisch verschiedene, aber in einem allgemeinen Begriff übereinkommende Fälle unter sich. Demgemäss sei zu unterscheiden zwischen einer Induktion von Spezialgesetzen und einer generalisierenden Induktion. Von fundamentaler Bedeutung sei für jede Induktion das Reduktionsverfahren. Der Prozess der Generalisation könne dann hinzukommen. Beides müsse aber streng auseinander gehalten werden.

Nun kommt — nach Sigwarts eigenen Ausführungen — numerische Allgemeinheit eigentlich nur einem Erinnerungsbilde zu, welches auf eine Reihe für uns ununterscheidbar ähnlicher Dinge passt. Sobald wir nun aber die fliessenden Unterschiede des Vorstellungsgebildes begrifflich fixieren, tritt die generelle Allgemeinheit an Stelle der numerischen. Das Ergebnis einer noch so erschöpfenden Aufzählung von Merkmalen erweist sich doch immer als eine Formel, der generelle Allgemeinheit zukommt, denn erstens besitzen die einzelnen Merkmale eine gewisse Weite für individuelle Unterschiede und zweitens lassen sich in der Regel immer noch andere hinzufügen.[1]) Sobald wir also in die logische Sphäre treten, ist mit einer numerischen Allgemeinheit garnichts anzufangen. Ausserdem können wir aber niemals mit Sicherheit wissen, ob die in Betracht kommenden Fälle „vollkommen gleichartig“ sind, ob nicht vielmehr auch dort, wo die Ähnlichkeit die denkbar grösste ist, doch noch individuelle Unterschiede vorhanden sind. „Wollte man jenen Grundsatz, dass von Gleichem Gleiches gelte, als Grundlage der Induktion anwenden, so wäre er schon darum unbrauchbar, weil

[1]) Vgl. Sigwart, Logik I, S. 352 ff.

nicht bloss absolute Gleichheit unerkennbar ist, sondern auch in vielen Gebieten individuelle Verschiedenheit der Objekte, auf welche ich meinen Begriff anwenden muss, wenn ich irgend einen Gebrauch davon machen will, die Regel ist.“ [1])

Gesetzt nun aber auch, wir wären im Stande, eine absolute Gleichheit der Fälle zu erkennen und festzustellen, so fiele damit offenbar die Voraussetzung für einen Induktionsschluss weg, der dann ja vollkommen überflüssig wäre, wie dies Sigwart selbst ausdrücklich hervorhebt. [2])

Wenn das sich aber so verhält, dann besteht auch zwischen den von Sigwart mit so grossem Nachdruck unterschiedenen Arten der Induktion keine prinzipielle Differenz. Die Unterscheidung zwischen numerisch und generell Allgemeinem ist für das induktive Verfahren von keiner fundamentalen Bedeutung, weil beide Male ein „induktiv“ Allgemeines [3]) vorliegt, welches nicht nur das gegebene, sondern auch das mögliche Besondere umfasst. Damit soll nun natürlich nichts gegen die Unterscheidung der beiden Momente der Reduktion und der Generalisation im induktiven Prozess gesagt sein. In abstracto sind sie wohl zu trennen, und es kann das Hauptgewicht auf den Entwurf der Hypothese geleg werden. Implicite ist aber der Gedanke der Verallgemeinerung immer schon in jeder Induktion mit enthalten.

Der in diesem Abschnitt dargelegten Auffassung vom Wesen der induktiven Methode ist B. Erdmann mit einer anderen Theorie [4]) entgegengetreten, welche er neuerdings den Einwänden Sigwarts gegenüber wieder zu stützen versucht. Da es Fragen von grundlegender Bedeutung sind, die dabei zur Erörterung gelangen, so dürfte eine kritische Beleuchtung der Ansichten Erdmanns notwendig sein. Dieser wenden wir uns jetzt also zu.

Erdmann unterscheidet zwei Formen der „unvollständigen“ Induktion: die verallgemeinernde und die ergänzende, [5]) welche sich in folgender Weise schematisieren lassen:

---

[1]) Sigwart, Logik II, S. 430.

[2]) Ibid. S. 428.

[3]) Erdmann, Logik I, S. 765.

[4]) Zur Theorie des Syllogismus und der Induktion. (Festschrift für E. Zeller.)

[5]) Die „vollständige Induktion“ in ihren beiden Formen, der Kopulation und Konjunktion, gilt auch ihm mit Recht für keinen besonderen log. Prozess, sondern lediglich für eine sprachliche Umformung.

Verallg. Induktion.	Ergänz. Induktion.
S_1 ist P	S ist P_α
S_2 „ P	S „ P_β
. . . .	. . . .
Alle S werden P sein.	S wird P sein.

Er sucht nun die These zu beweisen, dass die Induktion von der Deduktion „wesensverschieden“ sei. Ein zunächst bloss formeller Vergleich der Induktionsschlüsse mit den syllogistischen Schlussarten scheint ihm einen deutlichen Hinweis auf die Wesensverschiedenheit beider Methoden zu enthalten. Achten wir nämlich lediglich auf die Stellung der gemeinsamen Glieder in den Prämissen, so scheint die erste Form der Induktion der zweiten syllogistischen Figur, die zweite der dritten zu entsprechen. Ziehen wir nun aber die Schlussweisen in Betracht, so zeigt sich eine Reihe von Unterschieden. So ergeben z. B. die Induktionsschlüsse der ersten Form einen allgemein bejahenden Schlusssatz, während in der zweiten Schlussfigur aus zwei bejahenden Prämissen gar nichts folgt; ferner sind Induktionsschlüsse aus verneinenden Prämissen möglich, während nach syllogistischen Regeln Schlüsse aus verneinenden Prämissen unzulässig sind; auch bleiben im induktiven Schlusssatz alle materialen Bestandteile der Prämissen erhalten, es wird eine Beziehung der nicht gemeinsamen zum gemeinsamen behauptet, während im Syllogismus ein Verhältnis der nicht gemeinsamen Glieder zu einander erschlossen wird, das Mittelglied im Schlusssatz wegfällt — und so sucht Erdmann noch eine ganze Reihe von Unterschieden aus dem Vergleich der beiden logischen Prozesse zu gewinnen. Diese auf Grund einer rein formalen Betrachtung festgestellten Unterschiede weisen, meint er, entschieden darauf hin, dass das Verfahren der Induktion ein völlig eigenartiges sei und mit dem deduktiven Prozess gar nichts zu tun habe. Ja vom Standpunkt der syllogistischen Regeln gesehen, sei das induktive Verfahren streng genommen unzulässig, weil dabei auf ein übergeordnetes Allgemeines geschlossen werde und die Schlüsse ad subalternantem bekanntlich verboten seien.

Wie soll nun aber die Berechtigung des induktiven Schliessens nachgewiesen werden? Dies geschieht bei Erdmann in folgender Weise: die induktive Behauptung ist ihrem Sinn nach eine Aussage über das nicht gegebene Wirkliche. Sie enthält also eine

„Erwartung“ und ist insofern keine assertorische Aussage, sondern eine „Voraussage“. Die induktiven Aussagen verlieren ihren induktiven Charakter, sobald die möglichen Fälle der Bestätigung nachträglich gegeben werden; sie sind nur Induktionen, soweit sie Nicht-Gegebenes, Ungewisses umspannen. Sollen sich nun die Induktionsschlüsse von den ungiltigen Folgerungen ad subalternantem unterscheiden, so müssen in dem gegebenen Besonderen Bedingungen enthalten sein, die Voraussagen über das Nicht-Gegebene denknotwendig machen. Wenn also eine Induktion der Art vorliegt:

S_1 ist P
S_2 „ P
. . . .
Alle S werden P sein,

so wird dabei vorausgesetzt, dass die Verknüpfung der gegebenen S_1, S_2 . . . mit P keine zufällige ist, sondern ihren Grund in dem allen S gemeinsamen Wesen von S findet; dass also in den nicht beobachteten, aber in dem Schlusssatz mitumfassten Fällen S_3, S_4 . . . die gleichen Ursachen für die Wirklichkeit von P vorhanden sein werden.

Es wird also nach Erdmann bei dem Induktionsschluss die Voraussetzung gemacht: die gleichen gegebenen Ursachen bringen die gleichen Wirkungen hervor.

Diese Voraussetzung enthält zwei aufeinander unreduzierbare Behauptungen:

1. die gleichen Ursachen werden gegeben sein,
2. die gleichen Ursachen bringen die gleichen Wirkungen hervor.

In der zweiten Behauptung sieht Erdmann das Kausalgesetz. Diesem erkennt er eine „formale Denknotwendigkeit“ zu und definiert diese als „Unmöglichkeit der kontradiktorischen Behauptung“; diese sei das einzige Kriterium für alles, was sich als denknotwendig ausgiebt. Die dem Kausalgesetz entgegengesetzte Annahme sei aber für unser Denken unmöglich, weil sie dem Bestande der Erfahrung widerspreche, auf Grund dessen sich unser kausales Denken entwickelt hat. Wenn das Chaos, von dem einmal Mill redet, für uns wirklich würde, so sei zuzugeben, dass der Glaube an eine Gleichförmigkeit der Zeitbeziehungen bald aufhören würde. Der Versuch, sich ein solches Chaos in der Phantasie auszumalen,

müsse aber notwendig fehlschlagen. Der Einfall Mills erweise sich mithin als ein leeres Spiel mit Worten. Ein Chaos, wie er es fingiert, wäre ein „beziehungslos gedachter Inbegriff von Beziehungen“, ein ganz unvollziehbarer Gedanke.[1])

Diese Ausführungen sind nun aber keineswegs überzeugend, da es innerhalb eines logischen Zusammenhanges doch gar nicht darauf ankommt, wie die psychologische Frage nach der Möglichkeit, sich ein solches Chaos in der Phantasie auszumalen, beantwortet wird.

Erdmann macht einmal Sigwart den Vorwurf, dass letzterer auch dort Logiker bleibe, wo er von psychologischen Gegenständen handle, während er selbst immer bemüht sei, das Logische vom Psychologischen reinlich zu trennen. Das dürfte nun aber doch wohl eine Selbsttäuschung sein, denn die Denknotwendigkeit wird bei ihm geradezu zu einem psychologischen Zwang. Zwar sucht er den empiristischen Konsequenzen zu entgehen; das gelingt ihm aber durchaus nicht, weil er auf dem Boden der Psychologie bleibt. Und so leiden seine Ausführungen an einer unhaltbaren Zwiespältigkeit: einerseits hat für ihn das Kausalgesetz den Charakter einer Forderung, eines Postulates; trotzdem scheut er sich andererseits, in demselben eine notwendige Annahme zu sehen, in dem Sinne, wie dies Lotze und Sigwart getan, weil er fürchtet, dadurch dem Rationalismus in die Arme zu fallen.

Wichtiger für die Theorie Erdmanns ist nun aber die andere Voraussetzung, welche er dem Induktionsschluss zu Grunde legt. Diese enthält nämlich den eigentlich entscheidenden Gedanken, das Fundament, auf dem der Gedankenfortschritt der Induktion ruht. Sie aus den formalen Grundsätzen unseres Denkens zu begründen, erweist sich als unmöglich; auch aus dem Kausalgesetz lässt sie sich nicht ableiten. Es bleibt uns also, meint Erdmann, nichts übrig als „die breite Heerstrasse der Erfahrung selbst“. Wir müssen annehmen, dass wir lediglich deshalb in dem unbeobachtbaren Gleichartigen die gleichen Ursachen als gegeben voraussetzen, weil sie in dem gegebenen Wirklichen regelmässig aufgetreten sind. Der Gedanke ist also selbst eine induktive Behauptung, die allgemeinste unter den induktiven Behauptungen. Diesem Resultat stellt sich aber ein Einwand entgegen, den Erdmann auch gesehen hat. Wenn die Voraussetzung jeder Induktion

[1]) B. Erdmann, Über Inhalt und Geltung des Kausalgesetzes.

selbst wieder eine induktive Behauptung ist, so setzt ja die Voraussetzung sich selbst voraus — ein offenbarer Zirkel. Wie löst nun Erdmann diese Schwierigkeit? Er glaubt dies in folgender Weise tun zu können: der in Frage stehende Satz ist der Grundsatz der Induktion und formuliert als solcher das Wesen des induktiven Schlusses; er kann also nichts anderes enthalten, als die induktive Schlussweise selbst. Ihr Verfahren muss in ihm vorausgesetzt sein, weil er lediglich der „urteilsmässige Ausdruck“ dieses Verfahrens ist. Ist das aber eine Lösung? Doch sicherlich nicht. Wir suchen nach einer Begründung des induktiven Verfahrens und erhalten die Auskunft, dass diese Begründung im Verfahren selbst liege. Wir schliessen induktiv, weil wir induktiv schliessen.

Weiter äussert sich Erdmann allerdings über den Grundsatz der Induktion in einer Weise, die von dem, was eben dargelegt worden, abweicht. Er sagt, dass dieser Grundsatz unser Denken charakterisiere, sofern er aus dem Wirklichen die „Aufgabe“ entnimmt, sich auf Grund des erfahrungsmässig Erkannten über die mögliche Erfahrung zu orientieren. Das ist nun offenbar etwas anderes und stimmt mit den anderen Ausführungen Erdmanns wenig überein; auch lehnt er ja ausdrücklich die Auffassung Sigwarts, der in dem induktiven Grundsatz eine Voraussetzung sieht, welche „um eines Strebens willen“ gemacht sei, ab.

Hat sich somit Erdmanns Fassung und Deutung der obersten Voraussetzung der Induktion als unhaltbar herausgestellt, so werden auch seine gegen die Verwandtschaft der induktiven Methode mit der Deduktion gerichteten Ausführungen hinfällig. Die oben erwähnten formellen Unterschiede zwischen Syllogismus und Induktion beweisen natürlich gar nichts, denn es ist ja Niemand eingefallen zu behaupten, dass Syllogismus und Induktion in allen Stücken zusammenfallen, sondern es ist bloss behauptet worden, dass die Regeln der deduktiven Schlussweise auch für die Induktionsschlüsse giltig sind. Erdmann sucht nun nachzuweisen, dass sich die Induktion auf die Deduktion auch nicht zurückführen lasse: zwar lassen sich, meint er, beide Formen der Induktion syllogistisch darstellen; dadurch wird aber die Induktion keineswegs auf den Syllogismus reduziert, sondern in dem Obersatz einfach vorausgesetzt, und es wird also bloss bewiesen, dass unter Voraussetzung ihres Grundgedankens denknotwendig geschlossen werden kann. Um zu zeigen, dass die Induktion eine Umkehrung der Deduktion sei, wäre vielmehr der Nachweis erforderlich, dass der Grundsatz

der Induktion den Grundgedanken der Deduktion, d. h. den Gedanken der mittelbaren syllogistischen Prädikation, schon voraussetze. Dieser Nachweis muss aber notwendig missglücken, da der induktive Grundgedanke dem Grundsatze des Syllogismus gegenüber etwas durchaus Neues darbietet.

Es ist ganz klar, dass auch diesen Ausführungen Erdmanns der Boden entzogen wird, sobald man die Unhaltbarkeit seiner Deutung der Grundvoraussetzung der Induktion erkannt hat. Von einer Wesensverschiedenheit beider logischer Prozesse kann, wie Sigwart sehr richtig bemerkt, schon deshalb keine Rede sein, weil ja jede einzelne Induktion auf einer allgemeinen Voraussetzung beruht und auf Grund dieser erschlossen ist.

Allerdings will demgegenüber Erdmann die Sache so aufgefasst wissen, dass die allgemeinste Induktion nicht „vor" der einzelnen vorhergehe, sondern, dass sie „in" jeder von ihnen liege. Wie kann aber dann von einer Begründung dieser durch jene die Rede sein? Wenn ferner Erdmann von einer „Bewährung" des induktiven Grundgedankens durch die Erfahrung redet und darin seine Begründung sieht, so steht dies in offenbarem Widerspruch zu seiner These von der Wesensverschiedenheit der beiden logischen Prozesse; denn eine solche Bewährung kann doch nur in der Weise stattfinden, dass jede neue Erfahrung mit den Konsequenzen eines allgemeinen Satzes verglichen und als übereinstimmend befunden wird.[1])

Mit der Auffassung des induktiven Verfahrens hängt auch die Bedeutung zusammen, welche der Anzahl der Fälle für dasselbe zukommt. Wird nämlich die Induktion als ein hypothetisches Versuchsverfahren aufgefasst, welches unter der Voraussetzung steht, dass das Gegebene notwendig sei, so besteht der Sinn des Verfahrens darin, den notwendigen Zusammenhang der Erscheinungen aufzudecken. Unter diesem Gesichtspunkt aber stellt sich die Zahl der Fälle, welche den Ausgangspunkt für das induktive Verfahren bilden, als gleichgiltig heraus, da sich unter günstigen Umständen schon in einem einzigen Fall ein notwendiges Verhalten enthüllen kann. Andererseits hilft eine einfache Häufung von Fällen garnichts, um einen Einblick in die Zusammengehörigkeit der Eigenschaften und in die Notwendigkeit des Geschehens zu erhalten.

---

[1]) Vgl, Sigwart, Logik II, S. 441.

Sigwart hat durch ein näheres Eingehen auf die Anwendung der induktiven Methode gezeigt, dass die Anzahl der Fälle bloss der Kontrole und der Ausschliessung von Irrtümern dient. Wenn wir in der Wahrnehmung einmal oder wiederholt bestimmte Merkmale vereinigt finden, so veranlasst uns „der systematisierende und Notwendigkeit suchende Trieb“ zu vermuten, dass diese Merkmale zusammengehören. Eine einzige negative Instanz genügt, um diese Annahme zu widerlegen. Je grösser nun aber das Beobachtungsfeld wird, um so unwahrscheinlicher ist es, dass uns unserer Annahme widerstreitende Fälle begegnen werden. Es wird also durch eine Häufung von Beobachtungen die Möglichkeit herabgesetzt, dass wir es mit einem bloss zufälligen Zusammentreffen von Merkmalen zu tun haben. Wenn ferner zwei Vorgänge kontinuierlich auf einander folgen, so sind wir geneigt, einen kausalen Zusammenhang zwischen denselben anzunehmen und die Succession als eine notwendige zu begreifen.

Wie soll nun aber entschieden werden, ob diese Annahme auch in der Tat zutrifft oder ob die in Frage stehende Aufeinanderfolge lediglich als eine zeitliche aufzufassen ist.

Lässt sich in einer Reihe von Fällen feststellen, dass der eine Vorgang dem anderen unter den gleichen Umständen nicht immer folgt, dann ist dadurch entschieden, dass ihre Succession nur zeitlich ist. Dagegen bestätigt das wiederholte Aufeinanderfolgen derselben Veränderungen unter denselben Bodingungen die Hypothese eines kausalgesetzlichen Zusammenhangs. In dem Ausschluss des Zufalls besteht also die Rolle, welche der Anzahl von Fällen zuerkannt werden muss. Die Forderung dagegen, von einem möglichst grossen Umfang von Wahrnehmungen auszugehen, wäre zum Teil widersinnig, weil es auf diesem Wege vor lauter Vorbereitungen nie zum Beginn einer Induktion käme; zum Teil aber auch deshalb wenig zweckmässig, weil mit zunehmendem Umfang der Erscheinungen die Wahrscheinlichkeit, dass sich in ihren Zusammenhängen einfache Regelmässigkeiten werden nachweisen lassen, immer geringer wird.[1]

Ganz anders verhält sich nun die Sache bei Erdmann. Infolge seiner Auffassung des Induktionsprozesses ist für ihn eine Mehrheit von Prämissen von prinzipieller Bedeutung. Um sich davon zu überzeugen, solle man nur versuchen, sich eine isolierte

[1] Sigwart, Logik II, S. 507.

Beobachtung zu denken, also anzunehmen, dass gar kein Hilfsmittel gegeben sei, um zu bestimmen, ob in dem diese Beobachtung zum Ausdruck bringenden Urteil das P dem S wesentlich sei, dass man lediglich auf diesen Fall der Beobachtung angewiesen sei. Offenbar lasse sich mit dieser vereinzelten Beobachtung gar nichts anfangen. Wollten wir demnach auf dieser Grundlage eine Induktion aufbauen, so wäre das ein blindes Raten, das Gegenteil eines jeden wissenschaftlichen Induzierens. Ein Schluss vom einzelnen gegebenen Besonderen auf ein problematisches Allgemeines könne niemals ein Induktionsschluss sein. Scheint demnach ein solcher Schluss in der Wissenschaft vorzuliegen, so könne man sicher sein, dass deduktive Elemente im Spiele sind. Es könne also der Induktionsschluss einer Mehrheit von Beobachtungen gar nicht entbehren, und zwar müsse diese logisch betrachtet, um so grösser sein, je wahrscheinlicher der Schlusssatz werden soll.

Gegen diese ganze Argumentation ist geltend zu machen, dass es vollkommen unerfindlich ist, auf welche Weise eine blosse Summierung von Fällen zur Erhöhung der Wahrscheinlichkeit des Induktionsschlusses etwas beitragen kann. Auch hier könnte man mit gleichem Recht von einem „blinden Raten" sprechen. Die Anzahl der Fälle an sich und als solche ist gleichgiltig für den Wahrheitswert des induktiven Schlusses.

Schon Galilei hat es gewusst, dass man zur Kenntnis des Gesetzes nicht durch Vergleichung einer möglichst grossen Anzahl von Fällen einer bestimmten Klasse gelangt, sondern durch die vollständige Analyse eines einzelnen Falles. Deshalb ist bei ihm die „resolutive" Methode von so grosser Bedeutung.

Worauf es bei dem Induktionsschluss in erster Linie ankommt, das ist die sorgfältige Ausschliessung von Nebentatsachen. Dies hat Lotze in seiner Logik in besonders einleuchtender Weise gezeigt. Er sieht die ganze Kunst des induktiven Verfahrens, welches zu allgemeinen Sätzen gelangen will, darin, aus dem verworrenen Material, welches uns die Beobachtung darbietet, die reinen Fälle einer kausalen Zusammengehörigkeit herauszupräparieren. Dies geschieht, indem die sowohl der Ursache als auch der Wirkung anhaftenden unwesentlichen und überflüssigen Bestimmungen durch ein Verfahren, welches sich im Einzelnen sehr verschiedenartig gestalten kann, eliminiert werden. Für diese Elimination der unwesentlichen Nebenbestandteile ist nun aber

nicht die Anzahl der in Betracht kommenden Einzelfälle, sondern ihre Beschaffenheit von Bedeutung. „Für die Giltigkeit der (induktiven) Schlussweise ist die spezifische Verschiedenheit der als Gattungsexemplare gewählten Einzelheiten eine unerlässliche Bedingung.“[1]) Je grösser diese Verschiedenheit ist, um so höher ist der „synthetische Wert“ der Induktion zu veranschlagen.

II.
Die oberste Voraussetzung des induktiven Verfahrens. Kritik der gegen die konstitutive Bedeutung der Gesetzmässigkeit gerichteten Einwände.

Aus der Kritik der Ansichten Erdmanns muss ganz besonders deutlich geworden sein, dass eine Theorie der Induktion nicht aufgestellt werden kann ohne die Zugrundelegung der allgemeinsten Voraussetzung eines gesetzmässigen Zusammenhangs der Wirklichkeit.

Dieses „Prinzip der Naturgesetzmässigkeit“, welches sich auf den verschiedenen Erfahrungsgebieten je nach dem vorliegenden Wirklichkeitsmaterial in sehr verschiedenen Formen kundgiebt, kann niemals direkt bewiesen werden, da ein solcher Beweis sich notwendig im Zirkel bewegen würde, indem er immer schon dasjenige voraussetzen müsste, was er zu beweisen unternähme; es kann lediglich auf teleologischem Wege begründet werden, indem gezeigt wird, „dass mit seiner Aufhebung jede Möglichkeit eines erfolgreichen Nachdenkens über den Zusammenhang unserer Erfahrungswelt ausgeschlossen wäre“.[2])

Wir haben es also mit einem Postulat zu tun; nirgends in der Natur drängt sich uns ein gesetzlicher Zusammenhang von selber auf, sondern „dass mehr Ordnung in der Welt sei, als sie auf den ersten Blick darbietet, wird erst erkannt, wenn die Ordnung gesucht wird“.[3]) Wir können das Gegebene zergliedern, so weit wir wollen, wir werden darin nie etwas entdecken, wodurch uns die Gewissheit gewährleistet wäre, dass das wiederholt zusammen Vorkommende notwendig zusammengehöre und das wiederholt auf einander Folgende in einem gesetzmässigen Zusammenhang stehe. Durch keine Ausdehnung des Beobachtungs-

[1]) Windelband, Die Lehren vom Zufall, S. 44.
[2]) Windelband, Präl. S. 285.
[3]) Sigwart, Logik II, S. 432.

feldes, durch keine Häufung der Fälle lässt sich ein unbedingt allgemeiner Satz begründen. Im Gegenteil mag es öfters vorkommen, dass uns die Erfahrung Fälle von scheinbarer Regellosigkeit darbietet, dass unter scheinbar gleichen Bedingungen sich Verschiedenes ereignet, wo es dann vielleicht am nächsten läge, die Voraussetzung der Gesetzmässigkeit aufzugeben. Trotzdem vertrauen wir ihr unbedingt, und mögen unsere Hypothesen auch noch so oft im Einzelnen fehlschlagen und durch negative Instanzen widerlegt werden, „erschüttert wird dadurch niemals die allgemeine Voraussetzung des gesetzmässigen Zusammenhanges der Erscheinungswelt, sondern nur die bestimmte Annahme, die wir in Bezug auf den notwendigen Zusammenhang eines bestimmten Grundes mit einer bestimmten Folge machten".[1])

Am eindringlichsten hat wohl die ganze Tragweite des obersten Postulates des gesamten auf die Wirklichkeit gerichteten Erkennens Lotze hervorgehoben. Im Hinblick darauf, dass das Denken Mittel zur Erkenntnis der Wirklichkeit sei, heisst es in der Einleitung zu seiner Logik:

„Nun hat jedes Werkzeug die doppelte Verpflichtung, sachgerecht und handgerecht zu sein. Sachgerecht, sofern es durch seinen Bau im Stande sein muss, den Gegenständen, die es bearbeiten soll, überhaupt nahe zu kommen, sie zu erreichen, zu fassen und an ihnen einen Angriffspunkt für seine umgestaltende Wirkung zu finden; und diese Forderung erfüllen wir für das Denken durch das Zugeständnis, dass seine Formen und Gesetze gewiss nicht blosse Sonderbarkeiten menschlicher Geisteseinrichtung, sondern dass sie, so wie sie sind, beständig und durchgehends auf das Wesen des Wirklichen berechnet sind."[2])

„Wir könnten offenbar auf die Bearbeitung der Wirklichkeit durch unser Denken nicht hoffen, wenn wir nicht in dem empirischen Verlauf der Dinge eine allgemeine Gesetzlichkeit als vorhanden annehmen dürften, die uns erst die Möglichkeit verschafft, von den formalen Gesetzen unseres Denkens Nutzen zu ziehen."[3])

Und gerade in Bezug auf eine Theorie der Induktion betont Lotze die Wichtigkeit der in Frage stehenden Voraussetzung mit besonderem Nachdruck: „Alle Verfahrungsweisen der angewandten

[1]) Sigwart, Logik II, S. 435.
[2]) Lotze, Logik, Einl. S. 10.
[3]) ibid. S. 578.

Logik bedeuten etwas nur unter der Voraussetzung, dass die Wirklichkeit den inneren Zusammenhang besitzt, den jene Tendenz (die Tendenz des Denkens, gegebenes Zusammensein in Zusammengehörigkeit zu verwandeln) ihr zuschreibt; besässe sie ihn nicht, so würde der Rechtsgrund nicht bestehen, auf den jede Induktion sich stützt, wenn sie eine bestimmte Folgerung aus Erfahrungen auch nur für wahrscheinlicher hält als eine andere; es würde sein Bewenden haben bei der Aufzählung der Prämissen und der Schlusssatz würde fehlen."[1])

Auf Grund der dargelegten Auffassung erweist sich also die Gesetzmässigkeit als eine die Wirklichkeit konstituierende Form. Da dem nun eine Theorie entgegensteht, welche gerade diesen Satz leugnet, so dürfte eine Auseinandersetzung mit derselben nicht wohl zu vermeiden sein. Wir meinen die Rickertsche Theorie der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, welche in einem Gesetzesbegriff gipfelt, der gewissermassen das höchste Abstraktionsprodukt unseres Denkens bildet und dementsprechend dessen grösste Entfernung von der erfahrbaren Wirklichkeit bedeutet. Da sich nun eine Theorie der Induktion, welche bestrebt ist, zu allgemeinen von der Wirklichkeit geltenden Sätzen zu gelangen, nur auf der Grundlage eines für die Wirklichkeit konstitutiven Gesetzesbegriffs errichten lassen dürfte, so müssen wir untersuchen, ob die Gründe, welche gegen diesen Gesetzesbegriff ins Feld geführt werden, in der Tat stichhaltig sind.

Die neue Einteilung der Wissenschaften unter Zugrundelegung des formalen Charakters ihrer Erkenntnisziele ist eine Tat von entscheidender Bedeutung für die Methodenlehre. Sie hat uns einen tieferen Einblick in die eigentümliche logische Struktur der verschiedenen Wissenschaften eröffnet und allen Versuchen, eine Universalmethode zu proklamieren, den Boden entzogen. Nun hat aber diese wichtige methodologische Entdeckung und der Kampf gegen eine Universalmethode auch auf die Erkenntnistheorie eingewirkt, und zwar hat man aus der richtigen methodologischen Einsicht erkenntnistheoretische Konsequenzen gezogen, welche recht bedenklich sind.

Das Schreckgespenst des Naturalismus der Methode hat nicht unwesentlich dazu beigetragen, dass ein Hauptstück der Kantischen Lehre angegriffen und eine Theorie angebahnt wurde, gegen

---

[1]) ibid. S. 580.

welche sich schwerwiegende Einwände erheben lassen. Wir meinen den Versuch, die Gesetzmässigkeit aus der Kategorie der Kausalität zu eliminieren, sie mithin aus der Reihe der konstitutiven Formen zu streichen und den reflexiven beizuordnen. Dazu hielt man sich, wie mir scheinen will, zunächst durch methodologische Erwägungen für berechtigt. Man glaubte, anderenfalls wieder einer Universalmethode unrettbar in die Arme zu fallen. „Falls nämlich," sagt Rickert, „Formen, die nur methodologisch sind, für konstitutiv gehalten werden, kann das die Folge haben, dass man die Möglichkeit verschiedener Methoden von vornherein abweist. Die objektive Wirklichkeit ist nur eine, und was für ihren Begriff konstitutiv ist, muss sich daher auch in jeder wissenschaftlichen Methode geltend machen.

Wir können dabei an den Begriff der Gesetzmässigkeit denken. Nehmen wir an, sie sei eine konstitutive Kategorie, so gehören die Gesetze für den empirischen Realismus zur objektiven Wirklichkeit selbst, und alle Wissenschaften haben, wenn sie die Wirklichkeit gründlich erkennen wollen, auch nach ihren Gesetzen zu suchen. Scheiden wir dagegen die Gesetzmässigkeit als methodologische Form von der Kausalität, so kann es, obwohl jede Wirklichkeit kausal bedingt ist, doch Wissenschaften geben, die sich um Gesetze gar nicht kümmern, sondern individuelle Kausalreihen zu erkennen suchen."[1])

Ist nun, so fragen wir zunächst, diese Argumentation in der Tat zwingend, oder lässt sich vielleicht, bei Anerkennung der Gesetzmässigkeit als einer konstitutiven Kategorie, die Möglichkeit verschiedener Methoden dennoch aufrecht erhalten?

Nehmen wir einmal an, dass die Gesetzmässigkeit eine die Wirklichkeit konstituierende Kategorie sei. Wäre dadurch die Individualität des Geschehens in Frage gestellt? Dies wäre der Fall, wenn das Geschehen lediglich durch die Gesetze bestimmt würde. Nun ist aber immer noch ausserdem eine bestimmte Konstellation von Elementen erforderlich, damit die Gesetze angreifen, in Wirksamkeit treten können. Von der jedesmaligen Konstellation, welche aus keinem Gesetze ableitbar ist, hängt es ab, welche Gesetze im gegebenen Fall in Wirksamkeit treten. Der Satz also, dass das Geschehen individuell sei, wird durch die Annahme, dass die Gesetzmässigkeit für die Wirklichkeit eine konstitutive

---

[1]) Gegenstand der Erkenntnis, S. 224.

Bedeutung habe, nicht im geringsten beeinträchtigt; und da ja gerade die Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit mit der Wertbeurteilung eng zusammenhängt, so erleidet auch die Methode der historischen Wissenschaften dadurch keinen Abbruch, sondern bleibt in ihrer Eigenart unabhängig von derjenigen der Naturwissenschaften und ihr ebenbürtig bestehen. Auf teleologischem Wege, von den Zielen und Aufgaben aus, die sich die Wissenschaften setzen, ist ja ihre Einteilung gewonnen worden. Es hängt also ganz von den Aufgaben ab, die sich eine Wissenschaft setzt, ob sie den gesetzmässigen Zusammenhängen nachzuforschen oder einmalige Tatsachen festzustellen und ihnen ihre Stelle in einem historischen Ganzen anzuweisen hat. Jedenfalls liegt beide Male eine begriffliche Verarbeitung des Wirklichkeitsmaterials vor; und sieht man in der Begriffsarbeit der Naturwissenschaften eine Vereinfachung der unübersehbaren Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit, so findet eine solche in den historischen Wissenschaften natürlich auch statt. Der wesentliche Unterschied liegt nur in den leitenden Gesichtspunkten der begrifflichen Bearbeitung, welche in dem einen Fall mit Rücksicht auf zu gewinnende allgemeine Sätze, im anderen durch Beziehung auf allgemeine Werte geschieht. Es scheint infolgedessen keineswegs berechtigt, die Geschichtswissenschaft in eine unmittelbarere Nähe zur Wirklichkeit zu rücken als die Naturwissenschaft, ja sie geradezu als Wirklichkeitswissenschaft zu bezeichnen. Die durch Beziehung auf allgemeine Werte gebildeten Individualbegriffe der Geschichte sind um nichts weniger Abstraktionsprodukte als die allgemeinen Begriffe der Naturwissenschaft, nur dass sie eben einem anderen Prinzip ihre Entstehung verdanken. Wenn es sich aber so verhält, so ist nun auch gar nicht einzusehen, was der Anerkennung der Gesetzmässigkeit als konstitutiver Kategorie noch im Wege stehen sollte. Rickert behauptet zwar, dass, falls man dies annimmt, „alle Wissenschaften, wenn sie die Wirklichkeit gründlich kennen wollen, auch nach ihren Gesetzen zu suchen haben“, womit dann wieder Wissenschaft und Gesetzeswissenschaft gleichgesetzt sein würden. Allein dies ist durchaus nicht der Fall. Vielmehr liegt die Sache so, dass die historischen Wissenschaften gar kein Interesse an der Erforschung der gesetzmässigen Zusammenhänge haben und sich also darum gar nicht zu kümmern brauchen. Ihr Interesse liegt in einer ganz anderen Richtung; es ist ihnen ge-

rade um das Unwiederholbare innerhalb des allgemeinen Rahmens der Gesetzlichkeit zu tun.

„. . . die Verarbeitung des Erfahrungsmaterials (kann) entweder auf die Feststellung der allgemeinen Zusammenhänge gerichtet sein, die darin gelten, oder auf die Sicherstellung besonderer Tatsachen oder Gruppen von Tatsachen. Dieser Unterschied ist zugleich begrifflich und zeitlich: das Allgemeine fällt mit dem dauernden Bestand der erfahrbaren Wirklichkeit, das Besondere mit dem unwiederholbaren Einmaligen zusammen. Derselbe empirische Wirklichkeitskomplex kann dabei unter Umständen beiden Auffassungsweisen unterworfen werden.“[1])

Sieht man natürlich in der Geschichte die Wirklichkeitswissenschaft *κατ᾽ ἐξοχην*, dann kann man allerdings so argumentieren: alles, was für die objektive Wirklichkeit konstitutiv ist, muss sich auch in ihrer Methode geltend machen, da sie ja die Wirklichkeit gründlich erkennen will, d. h. möglichst alles aus ihr herausholen und zum Ausdruck bringen, was in ihr enthalten ist. Sind nun Gesetze auch Wirklichkeitskategorien, dann muss die Geschichte eine Herausarbeitung derselben anstreben. Aber die Behauptung, dass die Geschichte Wirklichkeitswissenschaft im prägnanten Sinne sei, ist eben nicht aufrecht zu erhalten. Der Wirklichkeitscharakter wird ihr von Rickert mit Rücksicht auf den individuellen Inhalt ihrer Begriffe beigelegt, da ja die empirische Wirklichkeit stets individuell sei. Nun hat es aber die Geschichte mit Wertindividualitäten zu tun, welche aus Elementen bestehen, die mit Rücksicht auf einen Wert zu einer Einheit zusammengefasst sind, und ist insofern neuerdings nicht mit Unrecht „als Lehre vom Unwirklich-Individuellen bezeichnet worden.“[2])

Sobald man also die irrtümliche Meinung, dass die Geschichte in besonderem Grade „Wirklichkeitswissenschaft“ sei, preisgiebt, ist die Möglichkeit zweifellos vorhanden, Gesetze für konstitutive Formen zu halten, ohne schon deshalb einem Universalismus der Methode zu huldigen.

Die Überzeugung, dass die Geschichte die eigentliche Wirklichkeitswissenschaft sei, hat bei Rickert ihre Kehrseite in einer

---

[1]) Windelband, Die gegenwärtige Aufgabe der Logik und Erkenntnislehre in Bezug auf Natur- und Kulturwissenschaft. Genfer Kongress-Bericht 1904. S. 109.

[2]) Frischeisen-Köhler, Über die Grenzen der naturw. Begriffsbildung. Arch. f. syst. Philos., Bd. 12, S. 252.

Theorie der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, aus welcher sich ein Gesetzesbegriff ergiebt, dessen Prüfung wir uns nun zuwenden wollen. Im Hinblick auf die Möglichkeit einer Theorie der Induktion erscheint uns dieser Gesetzesbegriff als ungenügend, weil er lediglich als Mittel aufgefasst sein will, die uns entgegentretende unübersehbare Mannigfaltigkeit der Erscheinungswelt zu überwinden. Wir glauben es bezweifeln zu müssen, dass die naturwissenschaftlichen Allgemeinbegriffe schon dadurch zu eigentlichen Naturgesetzen gestempelt werden, dass sie die Aufgabe erfüllen, welche Rickert dem naturwissenschaftlichen Erkennen zuweist.

Fassen wir nun die Art und Weise näher ins Auge, wie in der in Frage stehenden Theorie der Gesetzesbegriff gewonnen wird.

Unter der Voraussetzung, dass der Sinn des naturwissenschaftlichen Erkennens in einer Vereinfachung und Überwindung der anschaulichen Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit bestehe, wird das Werkzeug dieses Erkennens, der naturwissenschaftliche Begriff, daraufhin untersucht, welche Eigenschaften es zu diesem Zweck besitzen müsse. Es sind dies: Allgemeinheit, Bestimmtheit und unbedingte Geltung. Die dritte Eigenschaft erweist sich insofern als die vornehmste, als erst sie es ist, welche den naturwissenschaftlichen Befriff befähigt, das zu leisten, was von ihm in letzter Instanz verlangt wird. „Soll eine Überwindung der unendlichen Fülle der Erscheinungen möglich sein, so müssen wir Begriffe bilden können, unter deren Umfang notwendig eine unbegrenzte Anzahl der Einzelgestaltungen fällt.“[1]) Das können nur solche Begriffe sein, die den logischen Wert von Urteilen haben, d. h. unter den Gesichtspunkt gestellt werden können, dass sie wahr sind; und zwar müssen sie Urteilen von unbedingt allgemeiner Geltung äquivalent sein. Solche Urteile bezeichnen wir als Naturgesetze.

Auf diese Weise gelangt Rickert durch eine teleologische Deduktion zu dem Begriff eines Naturgesetzes von der Forderung aus, die unübersehbare Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit unserem Erkennen zugänglich zu machen. Erkennen aber heisst hier „das Unbekannte in der Weise als Fall des Bekannten verstehen, dass das Individuelle, Einzigartige ausgeschieden und nur das Gemeinsame in die Wissenschaft aufgenommen wird. Das höchste Ziel

---

[1]) Rickert, Grenzen d. n. B., S. 63.

dieser Erkenntnis ist, die zu erkennende Wirklichkeit so unter allgemeine Begriffe zu bringen, dass diese sich durch die Verhältnisse der Unter- und Überordnung zu einem einheitlichen System zusammenschliessen, und man wird dabei, wo es angeht, nach solchen Begriffen streben, deren Inhalt unbedingt allgemein für die zu untersuchenden Objekte gilt. Wo diese Erkenntnis gelungen ist, da hat man das erfasst, was man die Gesetze der Wirklichkeit nennt".[1]) Von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet sind die Naturgesetze weiter nichts als Werkzeuge, deren sich unser endlicher Verstand bedient, um der Wirklichkeit Herr zu werden; sie werden auf teleologischem Wege postuliert, indem gezeigt wird, dass die Naturwissenschaft nur mit ihrer Hilfe die ihr eigentümliche Aufgabe zu lösen vermag.

Wir fragen nun aber, unter welchen Bedingungen allgemeingiltige Aussagen über die Wirklichkeit gemacht werden können; oder bestimmter, wie beschaffen die Wirklichkeit gedacht werden muss, um die Bildung von Gesetzesbegriffen zu ermöglichen.

Die Theorie Rickerts sagt uns, dass, wenn es so etwas wie naturwissenschaftliches Erkennen überhaupt geben soll, dann auch gewisse Urteile von unbedingter Geltung, welche über die Wirklichkeit etwas aussagen, vorhanden sein müssen: „Wir nehmen an, dass wir nicht nur empirisch allgemeine, sondern auch unbedingt allgemeine Urteile zu bilden im Stande sind, d. h. Urteile, die für alle Vorgänge und Dinge gelten, wo und wann auch immer sie sich finden mögen."[2])

Unter welchen Bedingungen sind wir nun aber zu dieser Annahme berechtigt?

Bei der Auffassung, welche Rickert von dem Verhältnis von Denken und Wirklichkeit hat, scheint ja diese Annahme gerade ausgeschlossen zu sein. Urgiert man nämlich den Satz von der totalen Irrationalität der Wirklichkeit, so ist gar nicht mehr einzusehen, wie es die Naturgesetze anfangen sollen von der Wirklichkeit zu gelten. Wohl ist es richtig, dass „vor jeder Beobachtung die Möglichkeit ausser Zweifel stehen muss, auf Grund des Erfahrenen etwas über Unerfahrenes zu wissen, wenn das Suchen nach Naturgesetzen einen Sinn haben soll" und dass, „solange überhaupt Naturwissenschaft getrieben werden soll, man das

---

[1]) Rickert, Geschichtsphilosophie. Festschrift für Kuno Fischer, Bd. II, S. 64.

[2]) Grenzen d. n. B., S. 68.

Recht des erkennenden Subjekts auf den Glauben an unbedingt allgemeine Gesetze und an die Möglichkeit sich ihrer Erkenntnis wenigstens annähern zu können, niemals in Frage stellen darf".[1]) Aber dies ist eben nur möglich unter der weiteren Annahme einer solchen Struktur der Wirklichkeit, dass das Allgemeine über sie eine „bestimmende Macht" gewinnen kann. Widrigenfalls ständen die Naturgesetze der Wirklichkeit völlig fremd gegenüber, ja nicht einmal die Möglichkeit, an der Wirklichkeit Begriffe zu bilden, liesse sich dann mehr rechtfertigen.[2])

Während der Wirklichkeitscharakter der Geschichte durch die Behauptung, dass sie die eigentliche Wirklichkeitswissenschaft sei, überschätzt wird, so fällt andererseits ein falsches Licht auf das Verhältnis der Naturwissenschaften zu der Wirklichkeit, wenn alles Gewicht im naturwissenschaftlichen Wissenschaftsbetrieb auf den Prozess der Vereinfachung und Generalisation gelegt und demgemäss eine Entfernung von der Wirklichkeit als ihnen wesentlich betrachtet wird. Vielmehr ist der Wirklichkeitsgehalt in den Natur- und Geschichtswissenschaften ein ganz gleicher, und auf beiden Gebieten geht immer das analytische Verfahren dem synthetischen Aufbau voran: in der Geschichte die kritische Sichtung des vorliegenden Materials zum Zweck der Sicherstellung der Tatsachen, in der Naturwissenschaft die möglichst genaue und erschöpfende Analyse der Erscheinungen durch Beobachtung und Experiment. Darin besteht die Annäherung an die Wirklichkeit, die beide Male gleichmässig stattfindet. Es ist neuerdings in einer Besprechung des Rickertschen Buches, wie mir scheinen will, mit einigem Recht darauf hingewiesen, dass die Aufgabe der Naturwissenschaft nicht lediglich darin besteht, die Wirklichkeit „in Allgemeinbegriffe zu klassifizieren oder sonst irgendwie übersehbar zu machen", dass vielmehr die unermüdliche Arbeit der Forschung darauf gerichtet sei, die naive, beschränkte, von Fehl-

---

[1]) Ibid. S. 638.

[2]) Vgl. Lotze, Logik, S. 559: „In der Tatsache . . ., dass wir Allgemeines denken können, liegt allerdings eine Behauptung von realer Geltung: die Welt vorstellbarer Inhalte, die wir denkend nicht erzeugen, sondern vorfinden, zerfällt nicht atomistisch in lauter singuläre Bestandteile, deren jeder unvergleichbar mit anderen wäre, sondern Ähnlichkeiten, Verwandtschaft und Beziehungen zwischen ihnen finden so statt, dass das Denken, Allgemeines bildend, Besonderes ihm unterordnend und einander nebenordnend, durch diese seine formale und subjektive Bewegungen mit der Natur der sachlichen Inhalte zusammentrifft.

schlüssen und Einseitigkeiten durchsetzte Erfahrung zu reinigen, zu erweitern und die Wirklichkeit . . . sowohl in extensiver wie intensiver Hinsicht nicht sowohl zu überwinden, als zu erschliessen."[1])

Und nun muss noch erwogen werden, welchen Sinn die „Notwendigkeit", welche doch eben den Gesetzesbegriff auszeichnet und ihn als solchen von einem blossen Gattungsbegriff des Geschehens unterscheidet, innerhalb der Theorie Rickerts hat. Wir können dabei an eine Ausführung in dem soeben erwähnten Aufsatz „Über die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung" anknüpfen. Es wird dort nämlich behauptet, dass auch ein rein formales System von Begriffen, welche zu einander in dem Verhältnis der Unter- und Überordnung stehen, z. B. das aristotelische, das zu leisten im Stande sei, was Rickert als Aufgabe der Naturwissenschaft hinstelle, nämlich die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen übersichtlich zu machen. Der Begriff des Gesetzes sei zu diesem Zwecke überflüssig. Zwar unternehme es Rickert, diesen Begriff als die Vollendung der von ihm beschriebenen (generalisierenden) Begriffsbildung darzutun. Es scheine aber, dass seine begriffliche Entwickelung nicht über das Ideal einer blossen Klassifikation hinausführe und der Begriff des Gesetzes durch den Kunstgriff einer neuen Fassung des Begriffs des „Allgemeinen" gewonnen werde, durch welche dem „Gemeinsamen" das „Notwendige" substituiert wird. Die Auflösung der Begriffe in Urteile sei dabei unwesentlich.[2])

Das dürfte nun schwerlich richtig sein. Zunächst kann auf Grund der Rickertschen Voraussetzungen eine vollständige Übersicht über die ganze Mannigfaltigkeit der Erscheinungen nur durch Begriffe gewonnen werden, welche unbedingte Geltung besitzen, und daraus ist auch ersichtlich, dass die Auflösung der Begriffe in Urteile ein sehr wesentliches Moment seiner Theorie bildet. Der Übergang von denjenigen Begriffen, mit deren Hilfe sich lediglich eine Klassifikation erreichen lässt, zu den Gesetzesbegriffen geschieht in der Weise, dass der naturwissenschaftliche Begriff unter den Gesichtspunkt gestellt wird, dass er wahr sei, und wahr sein können eben nur Urteile. Hier tritt also das Moment der Bejahung, das „praktische" Moment in den Vorder-

---

[1]) Frischeisen-Köhler, Über die Grenzen der naturw. Begriffsbildung. Arch. f. syst. Philos., Bd. 12.

[2]) Ibid. S. 238.

grund, und nun lässt sich auch die Frage beantworten, welchen Sinn die Notwendigkeit des Naturgesetzes bei Rickert hat. Es ist die „Urteilsnotwendigkeit", die auf einem Sollen beruht, und somit ist die Naturgesetzmässigkeit auf ein Sollen reduziert. Dieses stimmt auch vollständig mit der Grundthese der Erkenntnistheorie Rickerts überein, dem Primat des Sollens, und ist im „Gegenstand der Erkenntnis" unzweideutig ausgesprochen: „Zunächst ist klar, dass die Form der Naturgesetzlichkeit nur dann objektive Bedeutung besitzt, wenn sie selbst in einer Form begründet ist, und daraus folgt, dass es ohne die Anerkennung des Sollens kein Müssen im Sinne des naturgesetzlich Notwendigen geben würde."[1])

Bei Rickert also bedeutet alle Notwendigkeit — Urteilsnotwendigkeit. Und da die Notwendigkeit des Naturgesetzes auf einem Sollen beruht, mithin das Sollen dem Müssen begrifflich vorangeht, so besteht auch demzufolge zwischen Sollen und Müssen keine Antinomie. Ja eine solche besteht nicht einmal für das empirische Bewusstsein, falls eben die Gesetze zu den methodologischen Formen gerechnet, als Produkte der Wissenschaft betrachtet werden. Das Sollen, auf welchem sie beruhen, ist dann nämlich bloss dem endlichen Bewusstsein transscendent, nicht dem urteilenden Bewusstsein überhaupt. Man sieht, zu wie weittragenden Konsequenzen das Primat des Sollens führt.

Wären nun diese Ausführungen richtig, so müsste sich ein jedes Naturgesetz auch mit Hilfe eines Sollens formulieren lassen, da es auf einer Norm beruht. Das dürfte nun aber zum mindesten terminologisch unzulässig sein. Dem Ausdruck „Sollen" müsste dann nämlich eine von der üblichen abweichende Bedeutung gegeben werden, da es ja offenbar keinen Sinn hat, zu fordern, dass etwas geschehe, was ohne dies überall und immer stattfindet. Es scheint also recht bedenklich, die naturgesetzliche Notwendigkeit auf ein Sollen zu reduzieren; es dürfte dieselbe vielmehr ebenbürtig neben der normativen bestehen bleiben und ihr ein primärer Charakter zuerkannt werden.

Endlich scheint die Leugnung des konstitutiven Charakters der Gesetzmässigkeit auch die Objektivität der Naturwissenschaft ernstlich zu bedrohen. Die Naturgesetze werden auf diesem Standpunkt zu Formeln, welche eben nur insoweit gelten, als man

---

[1]) Gegenstand der Erk., S. 240.

sich im Kreise der Naturwissenschaften bewegt, und es einem darauf ankommt, die Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit für das Erkennen übersichtlich zu machen; das naturwissenschaftliche Erkennen wird dabei zu einem „Surrogat", einem notwendigen Ersatz für die dem endlichen Verstand unzugängliche ideale Erkenntnis, während es doch vielmehr bestrebt sein muss, sich dem wahren Sachverhalt zu nähern, die „primären Notwendigkeiten festzustellen, mit denen allein wir das unserer Erfahrung zugängliche Wesen der Dinge zu definieren im Stande sind",[1]) wenn ihm wahre Objektivität zukommen soll.

Man darf natürlich nicht alle Naturgesetze, welche in dem tatsächlichen Wissenschaftsbetrieb als solche bezeichnet werden, für „eigentliche" Naturgesetze halten, die „primär, objektiv und konstitutiv" gelten. Ja es wäre vollkommen denkbar, dass dergleichen „eigentliche" Naturgesetze überhaupt noch nicht gefunden sind, und dass die Wissenschaft alle, die sie gefunden zu haben vermeint, einmal für falsch oder vorläufig und realiter abgeleitet erklärte. Auch darf man die sprachlichen Formulierungen der Naturgesetze nicht mit den sachlichen Verhältnissen, welche ihnen zu Grunde liegen und dieselben erst ermöglichen, verwechseln, wie Liebmann sehr richtig hervorgehoben hat.

„. . . jedes wirkliche und echte Naturgesetz" ist „eine objektive Einheit in der Vielheit der Einzelfälle, ein unmittelbarer Beleg für die reale Wesenseinheit der Natur, eine Offenbarung und Manifestation des weltbeherrschenden, weltumfassenden ordo ordinans. Auch muss wohl erwogen werden, dass unser Verstand ja gar nicht in der Lage sein würde, aus dem Naturlauf Gesetze zu abstrahieren und in Form subjektiver Gattungsurteile auszusprechen, wenn nicht in Rerum Natura eine objektive Gesetzlichkeit herrschte . . . Unsere Naturgesetze, wie sie als sprachliche Sätze oder mathematische Formeln im Buche stehen, sind freilich universalia post rem; aber das, was ihnen im Lauf der Dinge korrespondiert, sind universalia ante rem."[2])

„Wäre nicht der Gang der Natur objektiv ein so gleichartiger, geregelter, dass uns auf subjektiver Seite die Konzeption einer zahllose Einzelfälle unter sich begreifenden Formel möglich

---

[1]) Windelband, Die gegenwärtige Aufgabe der Logik und Erkenntnislehre in Bezug auf Natur- und Kulturwissenschaft, Genfer Kongress-Bericht. S. 112.

[2]) Gedanken und Tatsachen, Bd. I, S. 172.

würde, verführe die Natur selbst so regellos launenhaft, dass bei Wiederkehr genau derselben Bedingungen trotzdem das eine Mal dieser, das andere Mal ein ganz anderer Effekt einträte, dann ... hätte auch die Kenntnis sämtlicher Einzeltatsachen keinen Wert; unser Verstand . . . wäre dem irrationalen Lauf der Dinge gegenüber zur Ohnmacht, zum Müssiggang verurteilt; . . . nicht nur Naturwissenschaft, sondern auch Natur gäbe es dann gar nicht, wir verstünden die Welt nicht mehr und statt der Natur hätten wir um uns einen Hexensabbath."[1])

Freilich gerade den Kantischen Begriff der Natur als eines Daseins, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist, lehnt Rickert aufs entschiedenste als Grundlage, von der alle wissenschaftliche Bearbeitung auszugehen habe, ab. Diese Grundlage ist ihm vielmehr dasjenige, was er mit dem Ausdruck „objektive Wirklichkeit" bezeichnet.

Es ist nun nicht eine Aufgabe dieser Untersuchung, eine Lösung der spezifisch-erkenntnistheoretischen Probleme zu versuchen, welche sich hier aufdrängen. Auch wäre vielleicht zu diesem Zweck schon ein ganzes System der Erkenntnistheorie erforderlich. Vor allem scheint das Verhältnis der konstitutiven Kategorien zu den reflexiven noch einer Klärung zu bedürfen und müsste die Frage einwandsfrei beantwortet werden, welches das wesentliche Moment sei, das die konstitutive Kategorie zu einer solchen stempelt.

Indessen darf hier vielleicht auf die Schwierigkeiten hingewiesen werden, welche in diesem erkenntnistheoretischen Zentralproblem stecken und eine endgiltige Lösung bisher noch nicht gefunden haben. Wie gross diese sind, kann man sich vielleicht am deutlichsten zum Bewusstsein bringen, wenn man von der Kantischen Theorie ausgeht, dann die Korrekturen in Betracht zieht, welche Sigwart an derselben vornehmen zu müssen glaubt, und endlich damit den Rickertschen Lösungsversuch vergleicht, der in dieser Frage ganz andere Wege geht.

Es gilt dabei vor allem, sich den bedeutsamen Kantischen Begriff der Regel zu vergegenwärtigen. In diesem haben wir das wesentliche Moment, welches nach Kant die gegenständliche Welt konstituiert. „Kant hat den Gegenstand in eine Regel der Vorstellungsverbindung aufgelöst" (Windelband). Dieser Begriff der

---

[1]) Ibid. S. 177.

Regel schliesst nun bei Kant zwei Gedanken ein: denjenigen einer Norm und denjenigen eines Allgemeinen. Letzteren hebt Kant gewöhnlich noch ausdrücklich hervor, indem er von einer „allgemeinen Regel“ redet. Die Gegenständlichkeit einer Vorstellungsbeziehung, welcher Art diese immer sei, kommt also nicht bloss durch eine Norm zustande, welche gebietet, in diesem besonderen Fall die Vorstellungen oder Vorstellungselemente auf eine bestimmte Art zu verbinden, sondern durch eine Norm, welche in einem allgemeinen Grundsatz begründet ist und insofern die allgemeine Bestimmung einschliesst, dass unter bestimmten Bedingungen die Vorstellungsverbindung in einer Weise stattzufinden habe, welche im Allgemeinen durch den Grundsatz festgelegt ist. Es sind also zwei Momente, durch welche die Objektivität einer Vorstellungsverbindung gewährleistet wird: das Verhältnis des Besonderen zum Allgemeinen, insofern der allgemeine Grundsatz die Grenzen festlegt, innerhalb derer eine Vorstellungsverbindung stattfinden kann; und der durch die besondere Norm zum Ausdruck gebrachte Imperativ, welcher gebietet, innerhalb dieser Grenzen eine ganz bestimmte Vorstellungsverbindung zu vollziehen.

Diese beiden nach Kantischer Lehre die Erfahrung konstituierenden Momente hat Windelband scharf hervorgehoben: „Jede besondere Regel aber, welche die Normalität einer einzelnen Vorstellungsverbindung und damit ihre Gegenständlichkeit ausmacht, erweist sich bei näherer Untersuchung als abhängig von einer allgemeinen Form der Vorstellungsverknüpfung: jene ist nur dann begründet, wenn sie eine besondere Anwendung von dieser ist. Dass zwei Empfindungen a und b als die gleichzeitigen Eigenschaften eines und desselben Dinges vorgestellt werden sollen, ist nur möglich durch die Anwendung einer allgemeinen Regel, wonach überhaupt verschiedene Vorstellungsinhalte in der Form der Substanzialität und Inhärenz mit einander verknüpft werden sollen. Alle besonderen normalen Vorstellungsverknüpfungen stehen also in letzter Instanz unter einer Anzahl von allgemeinsten Regeln der Verknüpfung, welche die Voraussetzungen des normalen Denkens überhaupt bilden.“[1])

Sigwart schliesst sich der Kantischen Lehre durchaus an und zeigt im Einzelnen, wie die Feststellung eines objektiven

---

[1]) Präl. S. 161.

Verhältnisses immer nur auf Grund eines allgemeinen Gesetzes statthaben kann. Jede Orts- und Zeitbestimmung, Bewegungswahrnehmung, Beziehung unserer Empfindungen auf einen äusseren Gegenstand, Feststellung der Eigenschaften des Gegenstandes auf Grund dieser Empfindungen, Feststellung eines besonderen Kausalverhältnisses — alles das bedarf, um objektive Giltigkeit beanspruchen zu können, eines allgemeinen Gesetzes. So sucht Sigwart im Einzelnen nachzuweisen, dass „die Forderung vollkommen giltiger Urteile die natürliche Unmittelbarkeit der erzählenden Urteile auflöst und sie zwingt zu vermittelten zu werden, um wahr und ihrer Wahrheit gewiss zu sein“,[1]) dass „die unmittelbare Gewissheit unserer Wahrnehmungsurteile nicht auf einer absoluten Notwendigkeit beruht, ehe ein allgemeines Gesetz gezeigt ist, nach welchem das Faktum der Wahrnehmung die Anerkennung der Existenz eines äusseren Gegenstandes notwendig macht“.[2])

Nur mit Rücksicht auf die objektive Zeitbestimmung weicht er in gewisser Hinsicht von Kant ab. Nach Kant kann eine solche lediglich mit Hilfe der Kausalitäts-Kategorie stattfinden. Erst durch die Anwendung dieser wird eine subjektive Wahrnehmungsfolge zu einer „Begebenheit“, also einer objektiven Aufeinanderfolge der entsprechenden Objekte. „Wenn wir . . . erfahren, dass irgend etwas geschieht, so setzen wir dabei jederzeit voraus, dass irgend etwas vorausgehe, worauf es nach einer Regel folgt, weil die blosse Folge in meiner Apprehension, wenn sie nicht durch eine Regel in Beziehung auf ein Vorhergehendes bestimmt ist, keine Folge im Objekt berechtiget.“[3])

Sigwart gelangt nun im Zusammenhang seiner methodologischen Untersuchungen zu dem Ergebnis, dass wir sehr oft nur dann eine Aufeinanderfolge zweier Veränderungen mit objektiver Giltigkeit behaupten können, wenn wir den Kausalzusammenhang zwischen denselben schon erkannt haben, womit ja die Kantische Behauptung vollkommen übereinstimmt. Dem scheint nun aber ein zum mindesten ebenso gewisser Satz entgegenzustehen, dass nämlich ein Kausalzusammenhang zwischen zwei Geschehnissen nur dann erkannt werden kann, wenn ihre zeitliche Aufeinanderfolge mit objektiver Giltigkeit festgestellt ist. Somit hätten wir eine Antinomie. Diese Antinomie versucht Sigwart auf Grund

[1]) Logik I, S. 419.
[2]) Logik I, S. 408.
[3]) Kr. d. r. V. (Kehrbach), S. 186.

einer Kritik der Kantischen Lehre zu lösen; er sucht zu zeigen, dass jede Zeitbestimmung auf der Voraussetzung ruht, dass die wahrgenommene Zeitfolge mit der objektiven im Allgemeinen übereinstimme. In einzelnen Fällen könne diese Annahme allerdings nicht zutreffen; sie sei also korrigierbar, dürfe aber nicht ganz bei Seite geschoben werden, weil dies jegliche Zeitbestimmung unmöglich machen würde. Die Grundlage also für jede Zeitbestimmung bildet nach Sigwart die „empirische Vorstellung der Zeitreihe"; diese sei in unserem unmittelbaren Bewusstsein unserer inneren Vorgänge gegeben und absolut gewiss.[1]) Die Kantische Behauptung müsse daher in dem Sinne modifiziert werden, dass nicht etwa die Succession der Vorgänge nach einer Kausalregel stattfinde, sondern dass diese bloss erforderlich sei, um das Zeitverhältnis zwischen dem Eintritt einer Veränderung und ihrer Wahrnehmung in allgemeingiltiger Weise zu bestimmen. Wäre Kant im Recht, so „könnte niemals ein zufälliges zeitliches Succedieren zweier von einander unabhängiger Vorgänge festgestellt werden," sondern die Aufeinanderfolge zweier Vorgänge (etwa eines Schusses und eines Glockenschlages) müsste allemal nach einer Kausalregel stattfinden.

Hier wird also wieder der bekannte Einwurf gegen die Kantische Lehre erhoben, dass sie alles Folgen in ein Erfolgen verwandle, während Kant doch nur behauptet, dass jedem Vorgang irgend ein anderer vorhergegangen sein muss, auf welchen er nach einer Regel erfolgte, womit noch keineswegs gesagt ist, dass dies der unmittelbar vorher *wahrgenommene* Vorgang war.[2])

Abgesehen aber davon, bedeuten die Sigwartschen Ausführungen eine ungerechtfertigte Einschränkung der Kantischen These auf einen speziellen Fall der zeitlichen Aufeinanderfolge, denjenigen nämlich eines Vorgangs und dessen Wahrnehmung. Nun ist doch aber, wie Sigwart selbst zugiebt, der Kausalzusammenhang zwischen einem Vorgang und der Wahrnehmung desselben ein Teil des allgemeinen Kausalzusammenhanges, und es ist logisch nicht im mindesten zu rechtfertigen, weshalb gerade in diesem besonderen Fall der Succession die Kantische Bestimmung gelten soll und in den anderen Fällen des Succedierens nicht.

---

[1]) Vgl. Logik II, S. 353.

[2]) Vgl. König, Entwicklung des Kausalproblems, Bd. I, S. 312.

Wohl ist es richtig, dass „die Korrekturen, welche wir anbringen, um die subjektive Zeit der Wahrnehmung auf die objektive des Vorgangs zu reduzieren und die individuellen Differenzen in der Zeit der Wahrnehmungen auszugleichen, nicht direkt die Kausalbeziehungen der wahrgenommenen Vorgänge untereinander betreffen, sondern die Gesetze, nach denen unsere Wahrnehmungen in ihrer Zeitfolge vom Objekt . . . bestimmt sind.“[1]) Aber dies ist etwas, das den tatsächlichen Wissenschaftsbetrieb angeht, und jedenfalls kein Einwand gegen den Kantischen Satz, welcher eine allgemeine erkenntnistheoretische Bedeutung besitzt.

Während nun Sigwart sich im grossen und ganzen der Kantischen Theorie anschliesst, schlägt Rickert einen ganz anderen Weg ein. Allerdings ist auch für ihn die „Regel“ dasjenige, was die Gegenständlichkeit konstituiert. „Die vom erkennenden Subjekt unabhängige Bedeutung des Dinges als eines Gegenstandes der Erkenntnis . . . löst sich vom Standpunkt des transscendentalen Idealismus vollständig in Urteilsnotwendigkeit auf. Das angeblich transscendent seiende Ding ist eine transscendente Norm oder Regel der Vorstellungsverknüpfung.“[2]) Aber die Bestimmung der Allgemeinheit fällt für Rickert aus dem Begriff der Regel fort; es bleibt bloss diejenige eines Sollens, eines Imperativs. Sigwart hatte auf Kantischer Lehre fussend in Bezug auf die Wahrnehmungsurteile im Einzelnen zu zeigen versucht, dass eine Konstatierung von Tatsachen in allgemeingiltiger Weise nur auf Grund von allgemeinen Gesetzen erfolgen könne. Für Rickert ist dagegen die logische Voraussetzung einer konstatierten Tatsache die Kategorie der Gegebenheit als Akt der Anerkennung eines Sollens, welcher lediglich auf individuelle Inhalte bezogen werden kann. Es dürfte interessant sein, sich die Abweichung Rickerts von Kant in Bezug auf die Lehre vom Objektivität verleihenden Prinzip an der schon vorhin herangezogenen Kantischen Lehre von der Konstituierung einer objektiven Zeitfolge zu vergegenwärtigen. Die Behauptung, dass „jede objektive zeitliche Veränderung ein kausal bestimmter Vorgang“ sei, bestehe, meint er, dann, aber auch nur dann zu Recht, „wenn die notwendige Aufeinanderfolge eines Ereignisses auf das andere nicht schon eine gesetzmässige Aufeinanderfolge ist.“ Nun scheint diese Behaup-

[1]) Sigwart, Logik II, S. 352. Vgl. M. Wartenberg, KSt. V, S. 1 ff.
[2]) Gegenst. d. Erk., S. 200.

tung zunächst sogar paradoxer zu sein als die Kantische und eine noch grössere Schwierigkeit zu implizieren. Die Kantische Lehre liess sich so interpretieren, dass in dem ganzen Zusammenhang des Geschehens einem jeden Ereignis seine Stelle in der Zeit nach einem Gesetz angewiesen sei, wobei dann verschiedene neben einander herlaufende Kausalreihen angenommen werden können. Wird nun die Gesetzmässigkeit von der Kausalität losgetrennt und zugleich die Behauptung festgehalten, dass jede objektive Zeitfolge durch dieselbe konstituiert sei, so scheint sich die widersinnige Konsequenz zu ergeben, dass etwa ein Schuss, der auf einen Glockenschlag zeitlich folgt, auch von diesem verursacht sei. Eine objektive Zeitfolge der Vorgänge würde mit ihrer kausalen Abhängigkeit von einander dann zusammenfallen, wenn wir uns das gesamte Geschehen gewissermassen auf einer Linie angeordnet denken, die keine Breite besitzt. Etwas Ähnliches liegt nun wohl auch bei Rickert vor: es wird der gesamte Wirklichkeitszustand in einem gewissen Zeitdifferential als Ursache desjenigen im nächstfolgenden, die Herauslösung verschiedener nebeneinander herlaufender Kausalreihen dagegen als Produkt einer Begriffsbildung betrachtet. Jedenfalls ist nur bei einer derartigen Auffassung eine Aufrechterhaltung der These, dass die objektive Zeitfolge durch die Kausalität konstituiert werde, möglich, wenn aus letzterer das Moment der Gesetzmässigkeit ausgemerzt wird.

Eine ganz andere Frage ist es, ob diese Auffassung haltbar ist. Hier galt es nur die Schwierigkeiten hervorzuheben, welche bei der Beantwortung der Frage, welches die Objektivität verleihenden Faktoren sind, sich darbieten, ohne eine definitive Lösung dieses erkenntnistheoretischen Grundproblems anzustreben.

Für unsere Zwecke genügt es ja, den Satz festgestellt zu haben, dass die Induktion als logischer Prozess mit der Voraussetzung der konstitutiven Bedeutung der Gesetzmässigkeit steht und fällt, und die Argumente entkräftet zu haben, welche gegen die Zulässigkeit dieser Voraussetzung von methodologischen und erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten aus ins Feld geführt worden sind.

III.

Das Problem der Umkehrbarkeit der Naturgesetze. Der Begriff der Kausalgleichung. „Individuelle“ Kausalität.

Die Annahme einer gesetzmässigen Ordnung in der Erscheinungswelt hat sich uns als notwendige Voraussetzung der induktiven Methode erwiesen. Sie reicht aber nicht aus, sondern eine weit speziellere Voraussetzung wird erforderlich, wenn es sich um eine der wesentlichsten Aufgaben der naturwissenschaftlichen Induktion, um die Erforschung der das Geschehen beherrschenden Kausalgesetze handelt. Solange das induktive Verfahren in der Richtung von der Ursache auf die Wirkung stattfindet, liegt die Sache verhältnismässig einfach. Wird in einer Anzahl von Fällen beobachtet, dass ein B einem A succediert, so kann unter Voraussetzung der Notwendigkeit alles Geschehens geschlossen werden, dass irgend ein Gesetz dem Eintreten von B zu Grunde liegen muss; und diese Voraussetzung wird selbst dann nicht umgeworfen, wenn die Beobachtung scheinbar Fälle zeigt, in denen trotz des Vorhandenseins von A die Veränderung B nicht eintritt. Um diese Differenz zu erklären, läge es ja vielleicht am nächsten, die oberste Voraussetzung der Gesetzmässigkeit alles Geschehens einfach aufzugeben und eine regellose Aufeinanderfolge der Erscheinungen einzuräumen, was aber offenbar gleichbedeutend wäre mit einem Verzicht, die Wirklichkeit zu begreifen. „Die Regel, alles als Ursache zu eliminieren, was nicht jedes Mal einen Erfolg hervorbringt, würde, konsequent angewendet, jede Gewinnung von Resultaten auf dem Wege der Induktion vereiteln.“[1])

Daher wird die Verschiedenheit der Wirkungen, wenn dieselben Ursachen vorliegen, daraus erklärt, dass entweder die gleichscheinenden A und B nicht wirklich gleich sind oder mehrere Ursachen durch ihre Konkurrenz den Effekt modifizieren. In der Tat ist ja auch in Wirklichkeit eine Veränderung niemals der reine und ganze Erfolg einer einzigen einwirkenden Ursache, sondern kommt immer durch die Kombination mehrerer unter verschiedenen Umständen verschieden wirkender Ursachen zu Stande.

Nun schliessen wir aber induktiv nicht nur von dem Vorhandensein bestimmter Ursachen auf das Vorhandensein bestimmter Wirkungen, sondern wir vollziehen regelmässig auch den umge-

[1]) Sigwart, Logik II, S. 493.

kehrten Schluss von einer bestimmten Wirkung auf eine bestimmte Ursache. Ja man kann sagen, dass gerade diese Schlüsse zu den wichtigsten und fruchtbarsten in dem tatsächlichen Wissenschaftsbetrieb gehören. Dabei ist aber nicht nur die Voraussetzung gemacht, dass gleiche Ursachen gleiche Wirkungen, sondern auch die umgekehrte, dass nämlich gleiche Wirkungen gleiche Ursachen haben. Mit anderen Worten: in der Richtung von der Wirkung auf die Ursache kann lediglich unter Voraussetzung einer eindeutigen gegenseitigen Zuordnung von Zuständen geschlossen werden. Ein allgemeiner Satz, welcher ein derartiges eindeutiges Kausalverhältnis zum Ausdruck bringt, ist ein strenges Naturgesetz und als solches umkehrbar. Zu einer Umkehrung der Naturgesetze sind wir bei weitem nicht immer berechtigt. Es liegt hier ein schwieriges Problem vor. Vor allem ist darauf hinzuweisen, dass nicht alle sog. „Gesetze" kausale Beziehungen zum Ausdruck bringen. Das Wort „Gesetz" hat eine vielfache Bedeutung, und wir bezeichnen damit Verhältnisse von sehr verschiedenem Erkenntniswert. Zwar werden darunter immer „dauernde Regelmässigkeiten" verstanden, aber der Sinn derselben und ihre Tragweite, der Grad der Notwendigkeit, welcher ihnen zuerkannt werden darf, ist nicht immer ganz leicht zu bestimmen.

Zu den Gesetzen im weiteren Sinne gehören die von Sigwart als Beziehungsgesetze bezeichneten Sätze, welche den Einfluss von Umständen auf die Wirkung einer bestimmten Ursache aussagen (z. B. Wasser siedet auf hohen Bergen bei geringerer Temperatur als in der Tiefe; dasselbe Pendel schwingt in höheren Breiten schneller als am Äquator). Dergleichen Sätze wollen feststellen, dass unter ähnlichen Bedingungen ähnliche Zustände aufzutreten pflegen; sie drücken nur die konstante Art und Weise aus, wie die Dinge sich verhalten, gewähren aber keinen Einblick in den kausalen Zusammenhang der Erscheinungen. Wohl lassen sie sich zum Teil auf eigentliche Kausalgesetze zurückführen. Es giebt aber auch solche, bei denen auch eine derartige Zurückführung nicht möglich ist (z. B. die statistische Regelmässigkeiten zum Ausdruck bringenden Sätze).

Auf vielen Gebieten sind wir gezwungen, mit der Konstatierung solcher empirischer Regelmässigkeiten vorlieb zu nehmen, weil wir infolge der grossen Kompliziertheit der Zusammenhänge nicht im Stande sind, zu den einfachen kausalen Beziehungen

vorzudringen, welche ihnen zu Grunde liegen. Es ist ohne Weiteres klar, dass in allen diesen Fällen ein Schluss in umgekehrter Richtung, d. h. von dem Vorhandensein gewisser Zustände auf deren Bedingungen ganz unsicher wäre. Aber auch wo ein kausales Verhältnis vorliegt, ist doch der Schluss auf die ausnahmslose Zugehörigkeit einer bestimmten Ursache zu einem gegebenen Effekt nicht ohne Weiteres statthaft; ihm steht immer die Möglichkeit entgegen, „dass aus verschiedenen Gründen Gleiches, wenigstens für uns Ununterscheidbares folge“. Das Urteil „wenn A ist, so ist B“ schliesst das andere „nur wenn A ist, so ist B“ nicht notwendig ein. Wenn auch noch so sicher feststeht, dass ein Schlag mit dem Hammer eine Glocke zum Klingen bringt oder ein Schuss durchs Herz den Tod zur Folge hat, so gilt eben doch nicht umgekehrt, dass eine Glocke n u r durch einen Hammerschlag zum Klingen gebracht werden, und ein plötzlicher Tod n u r infolge eines Schusses durchs Herz eintreten kann.

Sigwart hat es unternommen, an der Hand von Beispielen zu zeigen, unter welchen Bedingungen ein Schluss von der Wirkung auf die Ursache möglich sei. Es stellt sich dabei heraus, dass ein solcher um so wahrscheinlicher wird, je grösser der Umfang der Erfahrung ist und je mehr sich die Wirkung spezialisiert. Immer aber handelt es sich dabei um einen grösseren oder geringeren Grad von Wahrscheinlichkeit, niemals ist uns die Geltung des umgekehrten Satzes mit absoluter Sicherheit gewährleistet. Da alles Geschehen ein vollkommen konkret bestimmtes ist, so enthält die Ursache eine Anzahl gleichgiltiger Bestimmungen, die sich in dem Erfolge in keiner Weise ankündigen. Wir sind also nicht im Stande, sie in ihrer ganzen Bestimmtheit aus dem Erfolge zu rekonstruieren. Unter Umständen lässt sich nun aber doch auf Grund des vorgefundenen Tatbestandes die Überzeugung gewinnen, dass ein bestimmter Erfolg nur von einer Art von Bedingungen herrühren konnte. Dieses ist zunächst dann der Fall, wenn unsere Erfahrung einen sehr grossen Umfang besitzt. Wenn wir eine Reihe von Spezialgesetzen zusammenfassen, so können wir um so sicherer sein, ein umkehrbares Gesetz aufgestellt zu haben, je umfassender das Gebiet ist, dem wir dieselben entnehmen. Dass es sich dabei aber nie um vollkommene Gewissheit, sondern immer nur um Wahrscheinlichkeit handeln kann, auch wenn unsere Kenntnis von der Wirkungsweise der tatsächlich vorhandenen Bedingungen noch so umfassend ist, lässt sich

an einem Beispiel leicht einleuchtend machen: wir beobachten, dass überall, wo Organismen entstehen, dies auf dem Wege der Fortpflanzung geschieht. Auch die scheinbaren Ausnahmen haben sich für eine genaue Beobachtung eben als scheinbar erwiesen, indem auch dort Keime entdeckt worden sind, wo solche früher der Beobachtung entgangen waren. Der ungeheure Umfang unserer Erfahrung in dieser Richtung scheint uns zu der Annahme zu berechtigen, dass Organismen nur auf diesem Wege entstehen können. Und doch ist die Gewissheit, welche diesem Resultate zuerkannt werden darf, eine bloss relative. Der Umstand, dass bisher nirgends eine Entstehung von Organismen ohne frühere Organismen beobachtet worden ist, berechtigt noch lange nicht zu der Behauptung, dass eine Urzeugung überhaupt unmöglich sei. Dieser negative Satz kann durch eine noch so umfassende Erfahrung nicht begründet werden.

Aber es lassen sich Bedingungen aufzeigen, unter denen der Rückschluss von der Wirkung auf die Ursache mit noch grösserer Sicherheit vollzogen werden kann, als wenn er sich lediglich auf die Übersicht eines grossen Gebietes gründet. Wenn uns Produkte entgegentreten von einem ganz bestimmten spezifischen Charakter, der einer grossen Zahl ähnlicher Produkte einer ganzen Klasse gemeinsam ist, dann werden wir wohl mit grösster Wahrscheinlichkeit diese Produkte auf ähnliche Bedingungen zurückführen können. Dergleichen eigenartige Gebilde, als da sind Vogelnester, Korallen u. s. w., weisen ganz deutlich auf ihren Ursprung hin, und wollten wir annehmen, dass sie anderswoher kommen, als von den Tieren, denen sie gewöhnlich zugeschrieben werden, so müssten wir vollkommen unbekannte Ursachen annehmen, was der schon von Newton mit Recht aufgestellten Regel zuwider wäre, dass man bei einer Erklärung nur auf solche Ursachen rekurrieren solle, deren tatsächliches Vorkommen bekannt sei.

Auch dann kann die Umkehrung eines auf induktivem Wege gewonnenen Resultates mit der höchsten Wahrscheinlichkeit vollzogen werden, wenn der Erfolg eine spezifische Kombination vieler von einander unabhängiger Merkmale bildet. Wenn uns nämlich aus der Erfahrung eine Ursache bekannt ist, durch welche gerade diese bestimmte Kombination notwendig zu Stande kommt, so ist ja von vorneherein im höchsten Grade unwahrscheinlich, dass genau die gleiche Kombination auch von einer anderen Ur-

sache herrühren könne. So lehrt uns die Erfahrung bei der Spektralanalyse, dass von den uns bekannten irdischen Stoffen jeder ein ihm eigentümliches Spektrum zeigt. Nun sind wir, wie wohl angenommen werden kann, im Besitz einer annähernd erschöpfenden Kenntnis der irdischen Stoffe. Diese berechtigt uns zu dem Schluss, dass, wo ein bekanntes Spektrum auftritt, auch der ihm eindeutig zugeordnete Stoff vorhanden sein muss. An sich wäre es nun freilich gar nicht ausgeschlossen, dass sich in der Welt zwei Stoffe befänden, die gleiche Spektra zeigten; aber da die Anzahl der Kombinationen einzelner Linien im Spektrum unabsehbar gross ist, so ist es in hohem Masse unwahrscheinlich, dass Spektra, die von verschiedenen Stoffen herrühren, vollständig zusammenfallen sollten. Dennoch kann auch in diesem Fall der Schluss keine absolute Gewissheit beanspruchen. Nur dann, wenn die Zusammenhänge so kompliziert werden, dass eine Wiederholung der gleichen Fälle ausgeschlossen ist, wenn das Geschehen ein streng individuelles Gepräge erhält, wie dies in der Geschichte der Fall ist, können Ursache und Wirkung einander eindeutig zugeordnet werden.

Es ist also ganz klar, dass wir — mit Ausnahme des letzteren Grenzfalles — keine Garantie für die vollkommene Sicherheit der Umkehrung eines Naturgesetzes ausfindig machen können. Nur solche Naturgesetze, die elementare Kausalverhältnisse zum Ausdruck bringen, würden ohne weiteres eine Umkehrung gestatten, weil eben in ihnen die gegenseitige Zuordnung von Ursache und Wirkung eindeutig wäre.

Es liegt nun nahe, hier an den Begriff der Kausalgleichung zu denken und zu meinen, dass die Umkehrung eines Kausalgesetzes nur dann möglich sei, wenn dieses sich in die Form einer quantitativen Gleichung bringen lasse.

Ohne nun hier eine Lösung des viel umstrittenen Kausalproblems anzustreben, müssen wir doch in diesem Zusammenhang auf den Begriff der Kausalgleichung näher eingehen und greifen zu diesem Zweck etwas weiter aus.

Es ist ein entscheidender Fortschritt in der Entwickelung des Kausalproblems gewesen, als man zur Einsicht gelangte, dass das logisch-analytische Verhältnis des Grundes zur Folge von dem real-synthetischen der Ursache zur Wirkung scharf gesondert werden müsse. Bekanntlich war es ein Dogma des Rationalismus, dass sich alle realen Beziehungen restlos in logische müssten auf-

lösen lassen und dass folglich ein Kausalverhältnis nur dort vorliege, wo dasselbe logisch vollständig begreiflich sei, wo die Wirkung schon in der Ursache enthalten sei und auf rein syllogistischem Wege aus ihr entwickelt werden könne. Durch die grosse Einfachheit der mechanischen Vorgänge irregeleitet, nahm man an, dass die Kausalzusammenhänge auf diesem Gebiet gänzlich analytischer Natur seien.

Die Irrtümlichkeit dieser Ansicht haben zuerst die Occasionisten eingesehen. Sowohl Geulincx als auch Malebranche haben die logische Begreiflichkeit zunächst der psychophysischen, dann aber auch der physischen Kausalität abgesprochen.[1])

Ferner hat Joseph Glanvil darauf hingewiesen, dass wir ein ursächliches Verhältnis niemals aus unmittelbarer Anschauung kennen, sondern dass wir dasselbe immer erst erschliessen, indem wir das post hoc in ein propter hoc umdeuten; dass aber dieser Schluss von einer zeitlichen Folge auf ein kausales Wirken keineswegs zwingend sei.[2])

In entscheidender Weise hat dann Hume den synthetischen Charakter des Kausalverhältnisses hervorgehoben; immer wieder sucht er diese wichtige Einsicht in seinen Schriften einzuschärfen, immer wieder betont er, dass Alles die Ursache von Allem sein könne, und dass wir niemals in der Lage sein würden, einen Grund dafür ausfindig zu machen, weshalb ein Ding die Ursache eines anderen sein oder nicht sein könne.[3]) Ja, er giebt diesem Gedanken sogar eine paradoxe Zuspitzung, indem er behauptet, „dass der Fall eines Kieselsteines, soviel wir wissen, die Sonne auslöschen, oder der Wunsch eines Menschen die Planeten in ihrer Bahn beherrschen könne“.[4])

Der Satz der Humeschen Kausalitätstheorie, der den alogischen Charakter der kausalen Beziehung behauptet, dürfte als ein dauerndes Ergebnis betrachtet werden. Trotzdem ist derselbe

---

[1]) Windelband, Gesch. der n. Philos. Bd. I, S. 199 ff. und 243 ff. König, Entwicklung des Kausalproblems, Bd. I, S. 61.

[2]) Greenslet, J. Glanvil, N. Y. 1900, S. 104 ff.

[3]) Treatise on hum. nat. S. 306. „I have inferred from these principles, that to consider the matter a priori, any thing may produce any thing, and that we shall never discover a reason, why any object may or may not be cause of any other, however great or however little the resemblance may be betwixt them.“

[4]) Essay on hum. underst., S. 135.

aufs entschiedenste bestritten worden von all den Theorien, welche die Kausalität auf Identität zurückführen wollen. Die Entdeckung des Wärmeäquivalents durch R. Mayer und die dadurch veranlasste Aufstellung des Energiegesetzes hat den Begriff der Kausalgleichung aufgebracht. Es wurde behauptet, dass nur eine quantitative Gleichung ein sicheres Kriterium für das Vorhandensein einer kausalen Beziehung sei; dass lediglich durch den „roten Faden“ quantitativer Übereinstimmung Veränderungen aneinander gekettet, Kausalzusammenhänge festgestellt werden.

„Die Grössenäquivalenz ist damit das entscheidende Kriterium eines Kausalverhältnisses und setzt daher unseren Untersuchungen nach dem Zusammenhang der Veränderungen ihr eigentliches Ziel. Wie wir von der Vermutung eines Kausalverhältnisses auf die Notwendigkeit einer quantitativen Gleichung der betreffenden Glieder desselben schliessen, so können wir umgekehrt von dem Stattfinden jener quantitativen Übereinstimmung auf das Vorhandensein eines Kausalzusammenhanges schliessen. Alle Kausalzusammenhänge sind darum Grössen-Gleichheits-Kombinationen von Veränderungen; alle solche quantitativen Beziehungen der letzteren deuten auf Kausalverhältnisse der Erscheinungen hin.“[1])

Der alte Rationalismus erscheint in dieser Theorie wieder in modernem Gewand. Sieht doch Riel in der Kausalität geradezu eine „Anwendung des Identitätsprinzips auf die Zeit“ und definiert die Ursache als „die Summe oder den Teil der gleichviel ob unmittelbaren oder mittelbaren positiven oder negativen Antecedentien, aus denen auf begreifliche (log. giltige) Weise auf diejenige Summe oder denjenigen Teil der in der Zeit folgenden Umstände geschlossen werden kann, die wir zufolge dieses Schlusses in Bezug auf die Antecedentien Wirkung nennen.“[2]) Auf die Schlussoperation, durch welche das Folgende aus dem Vorhergehenden entwickelt wird, kommt es also danach an: diese konstituiert die kausale Beziehung. „Der Nachdruck der Kausalität liegt in der Möglichkeit, die Vorgänge, welche zeitlich getrennt sind, durch einen Schluss zu verbinden.“[3])

---

[1]) Hickson, Der Kausalbegriff in der neueren Philosophie und in den Naturwissenschaften. Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. XXV. Jahrg. S. 443.

[2]) Riehl, Kausalität und Identität. Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. I. Jahrg., S. 372 ff.

[3]) Ibid. S. 373.

Hume, „welcher bis zum Überdruss die Behauptung wiederholt, dass die Wirkung etwas von ihrer Ursache gänzlich Verschiedenes sei“ (Hickson), wird zurechtgewiesen, und ihm wird vorgeworfen, dass er die logischen und mathematischen Bestimmungen des Kausalverhältnisses ganz und gar verkenne. Demgemäss wird nun auch überall dort, wo die Erscheinungen keine mathematische Behandlung zulassen, ein quantitatives Verhältnis zwischen denselben nicht ermittelt werden kann, eine kausale Beziehung einfach geleugnet. Vor allem wird eine Wechselwirkung zwischen physischen und psychischen Vorgängen für unmöglich erklärt, weil sich letztere eben nicht quantifizieren lassen. Alle Versuche, die psychischen Phänomene einer zahlenmässigen Behandlung zugänglich zu machen, sind bisher fehlgeschlagen. Sogar bei dem einfachen Verhältnis zwischen Reiz und Empfindung ist dies nicht gelungen. Infolgedessen stellte man die Möglichkeit einer psychophysischen Kausalität überhaupt in Abrede und versuchte es, die scheinbare zwischen physischen und psychischen Vorgängen durch die Theorie des psychophysischen Parallelismus zu erklären. Nun hat aber Rickert unwiderleglich nachgewiesen, dass die Theorie des psychophysischen Parallelismus, falls sie nicht etwa bloss als Arbeitshypothese, sondern als Ersatz für die psychophysische Kausalität in Betracht kommt, entweder vollkommen undurchführbar ist, wenn man nämlich an den Voraussetzungen festhalten will, welche die Aufstellung derselben veranlasst haben, oder, da mit ihrer Durchführung diese Voraussetzungen notwendig wegfallen, überflüssig wird. Es ist also wenigstens auf diesem Gebiet der Begriff einer Kausalungleichung gar nicht zu vermeiden, da Gleichheit offenbar nur im Sinne einer partiellen Identität der gleichzusetzenden Glieder oder ihrer Zurückführbarkeit auf ein gemeinsames Mass verstanden werden kann, und weder das eine, noch das andere für die Kausalbeziehungen psychophysischer oder rein psychischer Art zutrifft. „Überall, wo Ursache und Wirkung weder als inhaltlich identisch, noch als rein quantitativ bestimmbare Grössen dargestellt werden können, hat es auch keinen Sinn, von einer Gleichheit der Ursache mit dem Effekt zu sprechen.“[1])

Man kann aber noch einen Schritt weiter tun und den Begriff der Kausalgleichung überhaupt in Frage stellen. Es ist

[1]) Rickert, Psychophys. Kausalität und psychophys. Parallelismus, S. 83.

natürlich zuzugeben, dass gewisse Vorgänge (die mechanischen) eine grössere Einfachheit und Durchsichtigkeit besitzen, vermöge derer sie uns im höchsten Grade begreiflich erscheinen. Wie diese „Begreiflichkeit“ mit der wachsenden Kompliziertheit der Erscheinungen abnehme und die Kausalverhältnisse sich dementsprechend in immer tieferes Dunkel zu hüllen scheinen, hat Schopenhauer in sehr hübscher Weise ausgeführt.[1]) Man darf sich aber durch das Wort „Begreiflichkeit“ nicht irreleiten lassen. Auch bei den für uns so durchsichtigen mechanischen Vorgängen ist die „Begreiflichkeit“ keine logisch-analytische, sondern hängt lediglich von ihrer anschaulichen Einfachheit ab. „Überall, wo es uns nach dem Beispiel Galileis gelingt, die stets zusammengesetzten Vorgänge in der Natur hinlänglich weit zu zerlegen, treffen wir schliesslich auf Verhältnisse so einfacher Art, dass sie unserem Denken, nachdem sie einmal entdeckt sind, eben vermöge dieser Einfachheit als notwendig erscheinen.“[2]) Es wäre a priori gar nicht vorauszusagen, was aus dem Zusammenstoss zweier Billardkugeln erfolgen wird, falls man darüber nicht schon durch frühere Erfahrungen belehrt wäre. Die Übertragung der Bewegung auf die ruhende Kugel lässt sich aus der Ursache (dem Zusammenstoss) keineswegs deduzieren; und in dieser Übertragung besteht eben doch der eigentlich kausale Vorgang. Insofern ist es nicht richtig, „dass die Möglichkeit einer mathematischen Behandlung der Bewegungsvorgänge uns gestattet, die Wirkung mit Sicherheit aus ihren Ursachen oder Bedingungen zu deduzieren und wiederum aus der ersteren die letztere zu gewinnen.“[3]) Können wir doch keinen begreiflichen Grund defür angeben, dass z. B. Reibung das eine Mal Wärme, das andere Mal aber Elektrizität erzeugt. Wir können nur sagen, dass, wenn das eine oder das andere eintritt, es immer in bestimmten quantitativen Verhältnissen geschieht, welche auf experimentellem Wege festgestellt worden sind.

Dass die quantitative Bestimmung der Vorgänge eine empfindliche Probe giebt für die Richtigkeit des Gesetzes, unter welches sie fallen, ist unbestreitbar. Es genügt nicht, im Allgemeinen den Satz aufzustellen, dass etwa Chinin das Fieber herab-

---

[1]) Werke (Griesebach), Bd. III, S. 285 ff.

[2]) Riehl, Über d. Begr. d. Wissenschaft bei Galilei. Vierteljahrsschr. f. w. Ph., Bd. 17.

[3]) Hickson, Der Kausalbegriff in der n. Philos. Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos., XXIV. Jahrg., S. 473.

setzt und Arsenik tötet, sondern es kommt eben auf die Dosis an.[1]) Mit anderen Worten: wenn wir es mit messbaren Vorgängen zu tun haben, so muss die Wirkung, sofern sie messbar ist, eine mathematische Funktion der Ursache sein, und diese mathematische Relation muss in dem betreffenden Kausalgesetz zum Ausdruck gelangen. Aber damit ist noch gar nicht gesagt, dass „alle Kausalgesetze die Form von quantitativen Gleichungen annehmen müssen." Vielmehr hängt das lediglich davon ab, ob diejenigen Vorgänge, von denen das Kausalgesetz gelten soll, messbar sind. Es ist also sozusagen die Möglichkeit einer mathematischen Formulierung dem Kausalgesetz als solchem zufällig, und es ist infolge dessen eine zu enge Begriffsbestimmung, wenn man die Naturgesetze definiert als die in Quantitätsbestimmungen ausdrückbaren, zwischen den veränderlichen Erscheinungen der Natur unveränderlich geltenden Beziehungen.[2]) Giebt es doch Gesetzeswissenschaften, deren Material sich einer Quantifikation vollständig entzieht wie die Psychologie. Vielmehr liesse sich behaupten, dass die sog. Kausalgleichungen, insofern sie Gleichungen sind, die spezifisch kausalen Beziehungen zwischen den Vorgängen gar nicht zum Ausdruck bringen und, insofern sie letzteres tun, eben keine Gleichungen sind.

Wenn es also zunächst scheinen könnte, dass die Umkehrbarkeit eines Naturgesetzes davon abhänge, ob es sich dazu eigne, die Form einer quantitativen Gleichung anzunehmen, da ja die Glieder einer solchen ohne weiteres vertauschbar sind, so dürfte aus den obigen Überlegungen dennoch hervorgehen, dass eine eindeutige Zuordnung von Ursache und Wirkung keineswegs von der Möglichkeit einer Quantifikation derselben abhängig gemacht werden darf, da diese kein für die Kausalverhältnisse als solche wesentliches Moment ist.

Somit erweist sich die Kausalität gerade in der vollen qualitativen Wirklichkeit als einheimisch und ist ein Kausalverhältnis als solches immer eine Kausalungleichung. Nur darf man das Moment der Gesetzmässigkeit nicht ebenfalls ausscheiden wollen; denn trennt man dieses auch los, so bleibt etwas ganz Unaussagbares übrig, wofür man sich nur noch auf ein Erlebnis berufen kann, und was sich logisch in keiner Weise mehr fixieren lässt.

---

[1]) Vgl. Sigwart, Logik II, S. 488.

[2]) Hickson, Der Kausalbegriff in der n. Philos. Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos., XXV. Jahrg., S. 37.

Denn logisch fixieren lässt sich jeder Kausalzusammenhang eben nur durch das Schema des „überall und immer“, und deshalb hat auch „alle Wirksamkeit immer die logische Form und die erkenntnistheoretische Bedeutung der Gesetzmässigkeit“.[1])

Die Ausscheidung des gesetzlichen Faktors aus der Kategorie der Kausalität hält Simmel für eine mit Rücksicht auf psychologische Strukturverhältnisse bedeutsame Denkmöglichkeit. Der Begriff der „individuellen Kausalität“, welcher sich dabei ergiebt, scheint ihm ganz besonders geeignet zu sein zur Lösung des Problems, wie sich die Kausalität mit dem scheinbar gesetzlosen Wechsel unseres Seelenlebens vereinigen lasse. Diese individuelle Kausalität kann auch als Grenzfall der Kausalgesetzlichkeit gedacht werden in der Weise, dass sich in ihr die unbegrenzte Giltigkeit des naturgesetzlichen Kausalinhalts zu einer einmaligen Wirkung zusammengezogen hat. Erkennbar wäre sie freilich nicht. Die Erkennbarkeit und wissenschaftliche Verwendbarkeit der Kausalität ist bedingt durch die Wiederholbarkeit der Kausalreihen. Trotzdem könnte individuelle Kausalität in der Wirklichkeit bestehen.

Es ist nun allerdings richtig, dass der Aufstellung von psychologischen Gesetzen sehr grosse Schwierigkeiten im Wege stehen. Das liegt an der Eigentümlichkeit des vorliegenden Materials, welches sich in beständigem Fluss befindet. Das seelische Geschehen bietet sich uns dar als ein „zeitlich wandelbarer Gesamtkomplex“, und es fehlt das Hilfsmittel der räumlichen Abgrenzung, welches uns bei der Untersuchung des äusseren Geschehens zu Gebote steht. Der unaufhörliche Wandel der psychischen Erscheinungen und die Veränderlichkeit der Subjekte erschweren die Vergleichung in hohem Grade. Unter diesen Umständen kann es nicht Wunder nehmen, dass exakte Gesetze bisher nicht gefunden sind. Denn dass die sog. Assoziationsgesetze keine „Gesetze“ in strengem Sinne sind, ist ohne weiteres klar, weil sie sich als solche widersprechen.[2]) Wohl aber müssen ihnen Gesetze zu Grunde liegen, nur dass wir infolge der grossen Kompliziertheit der Zusammenhänge nicht in der Lage sind, dieselben aufzuweisen. Denn wollte man die gesetzmässigen Zusammenhänge auf psychologischem Gebiete in Abrede stellen, so wäre hier dem

[1]) Windelband, Präludien, III. Aufl., S. 311.

[2]) Vgl. Sigwart, Logik II, S. 563.

induktiven Verfahren seine Grundvoraussetzung entzogen; auch müssten wir dann auf Psychologie als Wissenschaft Verzicht leisten. Da nun aber die Darlegung Simmels bloss eine Denkmöglichkeit entwickelt, welcher eine andere mindestens gleichberechtigte gegenübersteht, so dürfen wir wohl diejenige bevorzugen, welche sich vom Gesichtspunkt der Methodenlehre als zweckmässiger erweist.

In anderer Weise sucht Rickert den Gedanken einer individuellen Kausalität einzuführen. Die Motive, welche ihn dazu veranlassen, sind schon erwähnt worden. Der Umstand, dass nach seiner Auffassung die Wirklichkeit als individuell gedacht werden muss in dem Sinne, dass jeder Wirklichkeitsinhalt von jedem anderen verschieden ist, dass also die Formen, durch welche diese Wirklichkeit konstituiert ist, die eigentlichen Weltkategorien, keine „begrifflichen“ Formen, sondern „blosse“ Formen sind, welche nur auf individuelle Inhalte bezogen werden können, bringt es mit sich, dass auch die Kausalität, falls sie zu den Wirklichkeitsformen gerechnet werden soll, individuell sein, dass mithin jede kausale Beziehung sich von jeder anderen als verschieden erweisen muss. Der Gedanke einer individuellen Kausalität ruht hier also in letzter Instanz auf der Überzeugung von der absoluten Individualität der Wirklichkeit; und diese fällt zusammen mit ihrer totalen Irrationalität, da das absolut Individuelle als solches vom Begriff nicht bezwungen werden, in keinen Begriff eingehen kann. Nun kann man aber fragen, worauf sich die Überzeugung von der absoluten Irrationalität der Wirklichkeit eigentlich gründe. Offenbar auf die unmittelbare Erfahrung, dass es uns nicht möglich ist, auch das einfachste in der Anschauung uns gegebene Ding in erschöpfender Weise zu beschreiben. Durch diese fundamentale Tatsache scheint nun aber doch der Schluss auf die totale Irrationalität der Wirklichkeit nicht in genügender Weise begründet. Denn man kann diese Tatsache voll und ganz zugeben und sich trotzdem das Wirklichkeitsmaterial in ganz anderer Weise denken, etwa aus einer endlichen Anzahl von Elementarfaktoren bestehend, welche miteinander — unter Voraussetzung der Unendlichkeit von Raum und Zeit — eine unendliche Anzahl von Kombinationen bilden können.[1]) Der endliche Ver-

[1]) Vgl. Rickert, Grenzen der naturw. Begriffsb., S. 33. „Auch wenn man geneigt sein sollte, das Quantum von Materie, aus dem die Welt besteht, endlich zu denken, so dass in dieser Hinsicht nur von vorläufiger

stand wäre dann eben nicht fähig, bis zu diesen elementaren Wirklichkeitsfaktoren vorzudringen, es wäre hier eine Grenze seiner Erkenntnisfähigkeit zu konstatieren, und die Individualität der von uns unmittelbar aufgefassten Wirklichkeit wäre dabei vollkommen gewahrt, da ja keine der Kombinationen der Wirklichkeitselemente sich zu wiederholen braucht. Es soll hier noch gar nicht festgestellt werden, wie die Wirklichkeit in der Tat zu denken sei. Nur das soll gezeigt sein, dass die Tatsache der unübersehbaren Mannigfaltigkeit, welche Rickert seiner Methodenlehre zu Grunde legt, noch nicht zu den erkenntnistheoretischen Konsequenzen zu berechtigen scheint, die er in Bezug auf den Wirklichkeitsbegriff zu ziehen sucht. Die von uns unmittelbar erfahrbare Wirklichkeit ist immer schon eine „aufgefasste". Wie man sich eine „unaufgefasste" Wirklichkeit zu denken habe, darüber lässt sich schliesslich nur auf teleologischem Wege eine Entscheidung treffen, und da scheint es nun bedenklich, den konstitutiven Charakter der Gesetzmässigkeit in Abrede zu stellen, weil dies eine für die induktive Methode unentbehrliche Voraussetzung ist.

IV.

Die Induktion in der Geschichte.

Dieser letzte Abschnitt erhebt keineswegs den Anspruch auf eine auch nur annähernd erschöpfende Behandlung der induktiven Methode auf dem historischen Gebiet, sondern, wie schon in den einleitenden Worten hervorgehoben wurde, soll darin lediglich gezeigt werden, dass auch für die Geschichte die Grundvoraussetzung der Induktion durchaus bestehen bleibe. Nur unter der Voraussetzung, dass gesetzmässige Zusammenhänge den festen Bestand der Wirklichkeit ausmachen, ist auch auf diesem Gebiete das induktive Verfahren möglich. Wohl kommen für die Geschichte als solche nur die Einzelgestaltungen der Wirklichkeit in Betracht, aber diese bewegen sich eben durchaus in den Grenzen des festen Rahmens der Gesetzlichkeit und können nicht aus demselben herausfallen.

Unübersehbarkeit und nicht von Unendlichkeit die Rede sein könnte, so nötigt uns doch auch ein endliches Quantum von Materie in einem unendlichen Raum und in einer unendlichen Zeit, eine unendliche Anzahl von Kombinationen und damit eine unendliche Anzahl von verschiedenen anschaulichen Einzelgestaltungen als wirklich anzunehmen."

„. . . den festen Rahmen unseres Weltbildes giebt jene allgemeine Gesetzmässigkeit der Dinge ab, welche, über allen Wechsel erhaben, die ewig gleiche Wesenheit des Wirklichen zum Ausdruck bringt: und innerhalb dieses Rahmens entfaltet sich der lebendige Zusammenhang aller für das Menschenleben wertvollen Einzelgestaltungen ihrer Gattungserinnerung.“[1] Diese Einzelgestaltungen sind als Fälle des Gesetzes, unter das sie gehören, notwendig bedingt; insofern sie aber einzelne Fälle sind, sind sie in Rücksicht auf jenes Gesetz zufällig; denn das Gesetz bestimmt eben nicht die spezifischen Eigentümlichkeiten jedes einzelnen Falles.[2] Dennoch bilden die naturwissenschaftlich grundlegenden Zusammenhänge der Erscheinungswelt die Basis für die individuelle Differenzierung der Einzelfälle, und insofern sind die Voraussetzungen der Naturwissenschaft zugleich auch Voraussetzungen der Geschichte.

Das tut nun aber der Eigentümlichkeit der historischen Methode durchaus keinen Abbruch. Das ganze Gewicht ist eben auf die Richtung der Verarbeitung des vorwissenschaftlichen Materials und auf die derselben zu Grunde liegenden Prinzipien zu legen. Den Historiker interessieren, den Aufgaben und Zielen seiner Wissenschaft entsprechend, nicht die das Erfahrungsmaterial konstituierenden dauernden gesetzlichen Synthesen, nicht diese gilt es für ihn herauszuarbeiten, sondern es ist ihm um die Einzelfälle zu tun, deren individuelle Eigenart aus dem Gesetz nicht abgeleitet werden kann. Demgemäss kann auch die Aufgabe der Induktion auf historischem Gebiet nicht in der Feststellung allgemeiner Sätze auf Grund einzelner Tatsachen bestehen, sondern lediglich in der Ermittelung der Ursachen, durch deren Wirksamkeit ein historisches Ereignis zu Stande gekommen ist. Darin besteht die kausale Methode der Geschichte, welche uns einen Einblick in die Notwendigkeit einmaliger Entwickelungsreihen gewähren soll.

Nun stehen aber dem Historiker die Hilfsmittel, welche der Naturwissenschaftler für die Erforschung der kausalen Zusammenhänge besitzt, nicht zu Gebote. Es ist ihm nicht möglich, zum Experiment zu greifen und die als Ursache eines Geschehens in Betracht kommenden Faktoren willkürlich zu variieren. Das tatsächliche Experiment muss er durch ein gedankliches ersetzen

[1]) Präl., S. 376.

[2]) Vgl. Windelband, Die Lehren vom Zufall. S. 29.

und zu einem Abstraktionsverfahren seine Zuflucht nehmen. Dieses Abstraktionsverfahren ist darauf gerichtet, „die Bedeutung eines einzelnen Moments für einen Erfolg festzustellen“ und dies „heisst nichts anderes, als die Bedingungen in gewisser Hinsicht variiert denken und ermitteln, ob derselbe Erfolg sich an die veränderten Bedingungen geknüpft haben würde oder nicht.“[1]) Die Wirkung in ihrer konkreten Totalität kommt für die Geschichte nicht in Betracht, sondern es werden durch eine Wertauslese gewisse Bestandteile derselben herausgehoben und zu einer „historischen“ Wirkung zusammengeschlossen; alsdann werden in dem zeitlich vorhergehenden Erfahrungskomplex gewisse Faktoren abgeändert gedacht, um zu ermitteln, ob der Erfolg dadurch in seinen wesentlichen Bestandteilen modifiziert werde, und die entsprechenden Faktoren sich dementsprechend als kausal wichtig erweisen.[2]) Worauf wir nun unser Augenmerk richten wollen, ist der Umstand, dass dieses Verfahren nur unter Hinzuziehung des „gesamten Schatzes unseres nomologischen Wissens“ statthaben kann. Denn wir müssen die kausale Wirksamkeit der einzelnen Faktoren des als Ursache geltenden Komplexes kennen, um feststellen zu können, welche davon für die historische Wirkung kausal wichtig sind und also zu dem Begriff einer historischen Ursache zusammengeschlossen werden können. Das nomologische Wissen, welches bei der gegenseitigen Zuordnung von historischen Ursachen und Wirkungen in Betracht kommt, bezieht sich allerdings in der Regel nicht etwa auf exakte Naturgesetze, sondern auf Regelmässigkeiten in laxerem Sinn, wie sie uns in der alltäglichen Erfahrung entgegentreten. Diese Regelmässigkeiten müssen aber in letzter Instanz in den eigentlichen Naturgesetzen begründet und im Prinzip auf solche reduzierbar sein, wenn auch eine solche Reduktion sich für die Zwecke der Geschichte als überflüssig, ja möglicher Weise für unseren endlichen Verstand als unvollziehbar erweisen sollte. Jedenfalls zeigen sich also gewisse regelmässige Zusammenhänge als für die Geschichte unentbehrliche Voraussetzungen, wenn es auch bloss solche sind, die einer „höheren Schicht“ angehören, an der „Oberfläche des Geschehens“ hervortreten. Da nun aber solche Regelmässigkeiten nicht anders

---

[1]) J. von Kries, Über die Begr. der objekt. Möglichkeit und einige Anwendungen derselben. Leipzig 1888.

[2]) Vgl. Max Weber, Krit. Studien auf dem Gebiet der kulturw. Logik. Arch. f. Sozialwiss. und Sozialpolitik. Bd. XXII, S. 192 ff.

aufgefasst werden können denn als Ergebnisse, welche durch das Zusammenwirken der zwischen den Wirklichkeitselementen herrschenden ursprünglichen Gesetzlichkeiten zu Stande kommen, so bilden eben auch diese letzteren eine Grundlage für die Geschichte.

Was nun die Ermittelung der Ursachen, also die kausale Erklärung betrifft, so besteht dabei zwischen dem ganzen wissenschaftlichen Betrieb der Naturwissenschaft einerseits und der Geschichte andererseits ein durchgreifender Unterschied. Fassen wir die Richtung ins Auge, in welcher sich die kausale Erklärung innerhalb der Naturwissenschaft bewegt, so ist es ganz zweifellos, dass hier die Ursache in dem einer Veränderung unmittelbar Vorhergehenden gesucht wird, und dass der kausale Zusammenhang für um so besser erkannt gilt, je weiter man in seiner Zergliederung vorgedrungen ist. Die Proximität, die zeitliche und räumliche Kontiguität, darf als ein wesentliches Merkmal der naturwissenschaftlichen Ursache gelten. Diese Richtung der naturwissenschaftlichen Kausalerklärung, welche auf die Einschaltung immer neuer kausaler Mittelglieder zwischen die ursprünglich als in unmittelbarem Kausalzusammenhang stehend angenommenen Vorgänge bedacht ist, hat schon Th. Brown erkannt und ausführlich beschrieben. Er bringt dieselbe in Zusammenhang mit der Unvollkommenheit unserer Sinne, indem er darauf hinweist, dass wir ausser Stande seien, in einem Vorgang, welcher uns einfach vorkommt, die ganze progressive Reihe der aufeinander folgenden Glieder zu unterscheiden, und immer gewärtig sein müssten, neue Zwischenglieder zu entdecken, wodurch dann zugleich die landläufige irrtümliche Annahme eines latenten „Bandes“ zwischen Ursache und Wirkung, welches bei dem Versuch, auch die elementaren Kausalverhältnisse begreiflich zu machen, schliesslich zum Vorschein kommen müsse, psychologisch erklärlich sei.[1])

Während nun die naturwissenschaftliche kausale Erklärung sich in der soeben angegebenen Richtung bewegt, hat der Historiker im Gegensatz hierzu gar kein Interesse daran, durch die Zergliederung des ihm vorliegenden Materials bis zu diesen elementaren Bestandteilen und den gesetzlichen Beziehungen zwischen denselben vorzudringen. Er treibt die Analyse nur so weit, als

[1]) Th. Brown, Inquiry into the relation of cause and effect. S. 184 ff.

dies für seine Zwecke, welche ihm von den leitenden Gesichtspunkten seiner Wissenschaft vorgezeichnet sind, erforderlich ist. Die Kategorie der Kausalität hat in der Geschichte eine andere Bedeutung und findet hier demgemäss auch eine andere Verwendung als in der Naturwissenschaft. Während der Naturwissenschaftler bestrebt ist, die einem Vorgang unmittelbar vorhergehenden Ursachen aufzudecken, kommt es dagegen dem Historiker in der Regel auf weiter zurückliegende Ursachen an; diese sind für ihn wesentlich, weil sie die Erklärung leisten, welche er anstrebt, wogegen die räumliche und zeitliche Kontiguität der elementaren Ursachen für ihn eben nur eine selbstverständliche Voraussetzung ist und nicht das Ziel, auf das er lossteuert. Er wird sich also nie einfallen lassen, einen historischen Kausalzusammenhang für das Erkennen dadurch durchsichtig zu machen, dass er versucht, denselben in seine elementaren kausalgesetzlichen Beziehungen aufzulösen und ihn auf diese Weise in die kosmischen gesetzlichen Zusammenhänge einzuordnen. Dies wäre in den meisten Fällen überhaupt ein recht missliches Unternehmen; und dann wäre ja damit auch, vorausgesetzt, es gelänge, für die Zwecke der historischen Erklärung gar nichts geleistet. Vielmehr wird der Historiker, einem neuen Bedürfnis des Erkennens gemäss, die Wirklichkeit in einer gewissen Distanz erblicken wollen, welche er von sich aus seinen Zwecken entsprechend aufstellt.[1]) Es kann also eine causa remota, die in naturwissenschaftlichem Zusammenhang nur in weiterem Sinne als Ursache gilt, in einem geschichtlichen Zusammenhang die eigentliche Ursache sein, auf welche es ankommt. Auch vernichtet die Zergliederung des Geschehens in die im naturwissenschaftlichen Sinne primären, elementaren Kausalverhältnisse den spezifisch historischen Kausalzusammenhang, weil dadurch die historischen Objekte, die ja naturwissenschaftlich keine Einheiten ausmachen und erst durch eine axiologische Synthese zu Stande kommen, zerstört werden. Den Unterschied beider Erklärungsarten hat Simmel in einleuchtender Weise an dem Beispiel einer Erklärung der Marathonschlacht illustriert. Gesetzt nämlich, wir wären im Stande, das Verhalten jedes einzelnen Griechen in dieser Schlacht auf Grund primärer physiologischer und psychologischer Gesetze durchaus begreiflich zu machen, so wäre damit für eine histo-

[1]) Simmel, Probleme der Geschichtsphilosophie. III. Aufl., S. 112.

rische Erklärung des Vorgangs nicht das Geringste geleistet und zwar einfach deshalb, weil die historische Fragestellung dadurch nicht im mindesten berührt wird.[1]) Ginge man auch in einem geschichtlichen Zusammenhang auf Zergliederung in einfachste Elemente aus, so würde man damit eine *μεταβασις εἰς ἀλλο γενος* vollziehen und die Antwort erhalten auf eine Frage, die in einen ganz anderen Zusammenhang gehört. Die besondere Gestaltung der Kausalverhältnisse in jeder Wissenschaft ist von den Einheiten abhängig, welche die Bausteine derselben ausmachen. Und diese Einheiten sind ihrerseits bestimmt durch die Richtung des Erkenntnisinteresses, welches in der betreffenden Wissenschaft obwaltet und die „Idee" derselben konstituiert.

Es ist also allemal ein spezifisches Erkenntnisinteresse, welches vorschreibt, wie weit innerhalb einer bestimmten Wissenschaft in der Zergliederung der Erscheinungen fortgeschritten werden soll. Daran aber ist festzuhalten, dass die komplizierteren Zusammenhänge in letzter Instanz auf den elementarsten kausalgesetzlichen Beziehungen aufgebaut sind und dieselben immer schon voraussetzen.

---

[1]) Vgl. Simmel, Probleme der Geschichtsphilosophie, S. 90 u. 108.

Zum Begriff der kritischen Erkenntnislehre.

(Mit besonderer Rücksicht auf
Goswin Uphues' „Kant und seine Vorgänger".)[1])

Von Richard Hönigswald.

Die positive Leistung der kritischen Philosophie auf theoretischem Gebiete liegt in dem Beweise von der Identität der Synthesis in analytischen Sätzen und der Verknüpfung von Vorstellungen im Begriff des Gegenstandes der Erfahrung. Sie liegt m. a. W. in der erfahrungsfreien und objektiven, d. h. jeden Relativismus ausschliessenden Bestimmung dieses Begriffes, in der Einsicht, dass das Sein des Erfahrungsobjektes den allgemeinen Bedingungen seiner Erkenntnis unterliegen müsse.

Damit ist das Ausmass, in welchem der Relativismus — oder, wie man ihn a potiori bezeichnen kann, der „Psychologismus" — als Gegensatz zum kritischen Denken in Betracht kommt, eigentlich umschrieben und der Vertreter der kritischen Erkenntnislehre wenigstens hat keinen Grund der Behauptung eines kürzlich erschienenen Werkes zuzustimmen, dass man schliesslich nicht mehr wisse, wer Psychologist sei, wer nicht, ja dass sich die Grenze zwischen den Richtungen und Methoden der Psychologisten und deren Gegner verwische.[2]) Im Gegenteil! Je schärfer der kritische Erkenntnistheoretiker die Besonderheit seiner Aufgabe erfasst, umso mehr gilt für ihn, gerade im Hinblick auf sein Verhältnis zur Psychologie, auch heute noch der Kantische Satz: „Es ist nicht Vermehrung, sondern Verunstaltung der

---

[1]) Goswin Uphues, Professor der Philosophie in Halle, Kant und seine Vorgänger. Was wir von ihnen lernen können. Berlin, C. A. Schwetschke & Sohn. 1906. Im folgenden wird das Werk abgekürzt zitiert als: K. u. s. V.

[2]) Dr. Rudolf Eisler, Einführung in die Erkenntnistheorie. Darstellung und Kritik der erkenntnistheoretischen Richtungen. Leipzig 1907. Verlag von Johann Ambrosius Barth. S. 18.

Wissenschaften, wenn man ihre Grenzen ineinander laufen lässt.“ — Wer erkannt hat, dass Psychologie dem Begriffe ihrer Aufgabe nach keinerlei Rechtsgrund, also auch den der apriorischen, aber dennoch gegenständlichen Geltung gewisser Sätze nicht, zu erbringen vermag, der hat zugleich die absolute Selbständigkeit von Aufgabe und Methode der kritischen Erkenntniswissenschaft erfasst und anerkannt. „Das Bedürfnis nach Herstellung des begrifflichen Zusammenhanges der methodisch isolierten Inhalte mit der konkreten, lebendigen Wirklichkeit des Geistes und der Wirksamkeit geistiger Funktionen“ [1]) mag auch im Erkenntnistheoretiker rege werden. Die Frage aber ist, ob er dieses Bedürfnis im Rahmen seiner Wissenschaft zu befriedigen vermag. Und darauf giebt es nur eine Antwort.

Auf dem Boden einer Theorie des Gegenstandes der Erfahrung begegnen also Erkenntniswissenschaft und Psychologie einander nicht. — Wo immer psychologische Gesichtspunkte in den Fortgang erkenntnistheoretischer Erwägungen eingreifen oder doch von der Theorie der Erfahrung nicht grundsätzlich ferngehalten werden, dort hat sich entweder die Grenze zwischen der psychologischen und der erkenntnistheoretischen Fragestellung schon verwischt, oder es hat der Begriff der Erkenntnislehre überhaupt einen von den Gesichtspunkten der Erfahrungstheorie unabhängigen Inhalt bekommen. — Wie sich ein solcher im besonderen gestalten mag, ist unter den Gesichtspunkten einer allgemeinen und grundsätzlichen Untersuchung gleichgültig. Es ist m. a. W. von prinzipiell untergeordneter Bedeutung, ob jener Inhalt sich aus einer Verwechselung der logischen Folgerichtigkeit mit objektiver Geltung herleitet, indem er das Feld der Erkenntnistheorie auf das Gebiet der ersteren beschränkt, [2]) oder ob er nur den Begriff des Gegenstandes von den spezifischen Gesichtspunkten der Erfahrung zu emanzipieren sucht, um ihm alles dem Geist bewusst Gegenwärtige einzuordnen, oder endlich, ob er sich ausschliesslich auf die Objekte transscendenter Begriffe bezieht. — Jede dieser Möglichkeiten kann immerhin einer „Erkenntnislehre“ zugewiesen werden. Aber keine von ihnen berührt sich mit den Problemen der kritischen. Denn keine von ihnen dient einer Theorie des Gegenstandes der Erfahrung. — Der Erkenntniswert der Erfahrung

[1]) Eisler, a. a. O., S. 19.

[2]) Vgl. Cassirer, Kant und die moderne Mathematik. „Kantstudien“ Bd. XII.

wird eben bestimmt durch die logische Valenz der Verknüpfung ihrer Wahrnehmungselemente im Begriff des Gegenstandes und kritische Erkenntnislehre ist nur die an dem Erfahrungsproblem orientierte Theorie des Gegenstandes. — Der Erkenntnisbegriff, der sich in einer von den Gesichtspunkten der Erfahrung unabhängigen Theorie des Gegenstandes ausprägt, ist — er mag sonst welchen sachlichen Wert immer haben — auf keinen Fall kritisch, d. h. er berührt das Problem vom Grunde der objektiven Geltung von Wahrnehmungen überhaupt nicht. Er liefert demgemäss für den Erkenntniswert der Erfahrung auch nur einen schlechthin heteronomen Massstab,[1]) d. i. einen solchen, dessen Bedingungen die Erfahrung ihrem Begriffe nach niemals genügen kann. Und nun gestaltet sich die erkenntnistheoretische Situation in höchst bemerkenswerter Weise: Je mehr jene nichtkritischen Erkenntnislehren sich ihres Gegensatzes zum Relativismus bewusst werden, je mehr sie die Norm der absoluten Objektivität im Rahmen ihrer von der Erfahrung unabhängigen Betrachtungsweise zur Geltung bringen, umso konsequenter sind sie, wenn sie die Erfahrungstheorie dem Relativismus überliefern, umso mehr fördern sie also gegen ihre ursprüngliche Absicht, mittelbar, die Tendenzen des Psychologismus. Ungeachtet ihres primären Rationalismus, ja infolge dieses letzteren finden sie sich denn auch an allen entscheidenden Punkten dem theoretischen Kritizismus gegenüber: der Lehre vom Grunde einer nicht auf Erfahrung beruhenden Geltung gewisser Sätze für Gegenstände der Erfahrung, der Lehre vom Begriff und von der objektiven Berechtigung einer Wissenschaft der Erfahrung.

* * *

Es soll nicht behauptet werden, dass das interessante Werk, dessen theoretische Ausführungen den äusseren Anlass dieser Be-

[1]) Dabei kommt natürlich nur die formalistische und die metaphysische Möglichkeit in Betracht, d. h. die Gleichsetzung objektiver Erkenntnis einerseits mit logischer Folgerichtigkeit, andererseits mit transscendenten Seinswerten. Denn nur wo es Aufgaben giebt, giebt es Kriterien und nur wo es von der empirischen Tatsächlichkeit grundsätzlich abweichende Positionen giebt, giebt es Aufgaben. Die „gegenstandstheoretische“ Betrachtungsweise nun — sie selbst mag immerhin an solchen Positionen orientiert sein — verdeckt in ihrer grundsätzlichen Verallgemeinerung des Gegenstandsbegriffs den Gegensatz zwischen Tatsachen und Normen. Auch Kriterien sind für sie „Gegenstände“.

trachtungen bilden, von den in ihren Umrissen und Konsequenzen eben skizzierten Gesichtspunkten in schematischer Eindeutigkeit beherrscht ist. Wohl aber ist der Einfluss eines und des anderen dieser Gesichtspunkte auf die Erkenntnislehre seines Verfassers unverkennbar. — Dadurch aber wird dessen ausdrückliche Gegnerschaft zum Psychologismus für den kritischen Erkenntnistheoretiker nur ein neues Motiv für die gründliche Untersuchung seiner Stellung zum kritischen Erfahrungsproblem.

Denn Uphues ist von vornherein ein entschiedener Gegner jedes Psychologismus: ausdrücklich erklärt er die Psychologisten, „die aus den Empfindungen die Welt aufbauen zu können glauben", bekämpfen zu wollen. — Aber sein Kampf gilt zugleich einer zweiten Gruppe von Gegnern: den „Formalisten, die neben den Empfindungen noch allgemeingültige Gesetze annehmen, sie aber nur auf die Empfindung angewendet wissen wollen und, abgesehen davon, für nichts halten".[1] Ihnen gegenüber verbindet Uphues mit dem Begriff der allgemeinen Geltung die Vorstellung eines berechtigterweise über die Erfahrung hinausgreifenden Gebrauches jener Gesetze. Damit stehen wir vor einer wichtigen These der Uphuesschen Erkenntnislehre, die in ihrer prinzipiellen Bedeutung noch eingehender zu beleuchten sein wird. Hier sei nur eines vorweggenommen: mit der Gleichsetzung der Begriffe einer allgemeinen und einer über die Erfahrung hinausgreifenden Geltung verschwimmen notwendig die Grenzen zwischen Wissenschaft und Metaphysik. Für den kritischen Erkenntnistheoretiker aber heisst dies: die Prinzipien der Erfahrung können nicht mehr nach „Grundsätzen", sondern bloss nach „Maximen" verwendet werden. Auch das kann für den Erfolg des Kampfes, der dem Psychologismus angekündigt ward, nicht gleichgültig sein. Der Relativismus kann nicht endgültig beseitigt werden, solange die Frage nach dem Grade der Wissenschaftlichkeit der Metaphysik grundsätzlich unerledigt bleibt.

Allein, nicht nur von solcher Art sind hier die Beziehungen Uphues' zur Metaphysik. Mit klarer Absicht und von vornherein schon stellt er vielmehr seine Untersuchung unter die Herrschaft ihrer Gesichtspunkte: Objekte der Metaphysik sind für ihn Voraussetzungen jeglicher Erkenntnis. In dieser metaphysischen Form gewinnt bei Uphues der antirelativistische Gedanke greif-

---

[1]) K. u. s. V., S. 5.

bare Gestalt: alle Erkenntnis und Wissenschaft soll im sicheren Grunde der Metaphysik verankert werden. Allein die Aussicht auf eine Verwirklichung seines Planes ist — auch wenn man von jenen eben genannten Konsequenzen seines Ausgangspunktes für eine Theorie der Erfahrung absieht — schlechthin ungewiss, solange der objektive Erkenntniswert der Metaphysik mit Recht bezweifelt werden kann, solange die kritische Lehre vom Begriff der Metaphysik und Wissenschaft, die jenen Erkenntniswert verneint, nicht widerlegt ist.

Diese seine Erkenntnismetaphysik, seine Lehre von der metaphysischen Bedeutung aller Erkenntnis also, bestimmt in erster Linie — wie sich von selbst versteht — die Haltung Uphues' gegenüber Kant und dem philosophischen Kritizismus. Sie ist zustimmend, wo der Kritizismus sich in ihren Rahmen einzufügen scheint, ablehnend, wo er ihren Konsequenzen widerspricht. — Allein, so sehr auch die Gesichtspunkte jener Erkenntnismetaphysik die Polemik Uphues' gegen die kritische Philosophie beherrschen, so wenig ist doch die Würdigung seiner Einwände mit dem einfachen Hinweise auf jene Gesichtspunkte erschöpft. Diese selbst werden in ihrer erkenntnistheoretischen Bedeutung vielmehr erst dann hinreichend bewertet werden können, wenn einige seiner wichtigsten, nach mannigfachen Richtungen hin ausgreifenden und anregenden Einwände gegen die kritische Philosophie im besonderen untersucht sind. Von selbst ergiebt sich bei der Ausführung dieses Planes eine Rücksichtnahme auf mannigfache Strömungen in der Erkenntnistheorie unserer Zeit überhaupt und im Zusammenhange damit eine neuerliche, an manchen Punkten durch die polemischen Gesichtspunkte vielleicht einigermassen geschärfte Fixierung des Begriffes und der Methoden der kritischen Erkenntnislehre.

I.

1. Die Unterscheidung der sinnlichen Erkenntnis von der Verstandeserkenntnis, „welche Kant von der Leibniz-Wolfschen Schule übernimmt und an der er auch in der Kritik der reinen Vernunft festhält", vermag Uphues nicht zu billigen. Denn erkennen heisst — so argumentiert er — urteilen. Es gebe keinerlei Erkenntnis, wenn nicht „in gedanklich und sprachlich in Worten oder Wortvorstellungen formulierten Urteilen". Im Urteil und durch das Urteil allein nehmen wir für das in ihm Gemeinte

allgemeine Gültigkeit in Anspruch. Das gelte auch für die sinnliche Erkenntnis, so gewiss auch diese nur durch Urteile und in Urteilen möglich ist. „Wenn ich sage, das Zimmer ist warm oder ich fühle das Zimmer warm, so erhebe ich damit den Anspruch: dass ich das Zimmer warm finde, solle objektiv oder für alle Denkenden gelten.“ Nun sei aber das Urteil auch nach Kant Sache des Verstandes. Also gebe es keine von der Verstandeserkenntnis trennbare sinnliche Erkenntnis.

Von einer historischen Erörterung, zu welcher die Diskussion der Fragen, inwiefern gerade Kant die überlieferte Lehre von der Gegensätzlichkeit der beiden Erkenntnisarten in dem kritischen Begriff der Erfahrung überwunden habe und insbesondere wie sich das Wahrnehmungsurteil Kants zur Leibniz-Wolfschen Gegenüberstellung sinnlicher und verstandesmässiger Erkenntnis verhält, führen würde, mag hier abgesehen werden. Wohl aber erscheint es zweckmässig, den Kantischen Begriff des Wahrnehmungsurteils selbst den Darlegungen Uphues' gegenüber kurz ins Auge zu fassen.

„Empirische Urteile, sofern sie objektive Gültigkeit haben, sind Erfahrungsurteile; die aber so nur subjektiv gültig sind, nenne ich blosse Wahrnehmungsurteile.“[1]) Es ist klar, dass hier die Bezeichnung Wahrnehmungsurteil eine denominatio a potiori ist, so gewiss empirische Urteile von subjektiver Gültigkeit auch über Tatsachen des Glaubens, über Vorurteile, Ahnungen u. s. w. ergehen können. — Das Subjekt im „Wahrnehmungsurteil“ ist — mag dessen sprachliche Struktur welche immer sein — stets die Vorstellung des urteilenden Subjektes, im Gegensatz zum „Erfahrungsurteil“, in welchem es der Begriff eines beurteilten Gegenstandes darstellt. Erfahrungsurteile stehen deshalb unter Kategorien, als den Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrungsobjekten. Der Unterscheidung zwischen Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteilen liegt mithin die Besinnung auf die Geltungsart des Prädikatsbegriffes, worunter hier der durch die Kopula mit dem Subjektsbegriff verbundene Vorstellungskomplex verstanden ist, zugrunde. Der Unterschied zwischen Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteilen bezieht sich nicht auf die Materie der Urteile, sondern auf die Form der Behauptung. Die beiden Arten von Urteilen unterscheiden sich in Nichts, „als in

[1]) Kant, Prolegomena. Ausgabe von K. Vorländer. Leipzig 1905. S. 54.

dem Fehlen oder dem Hinzukommen eines begrifflichen Grundes ihrer Verknüpfung".[1])

Nun kann aber auch die Geltung eines Urteils als solche, also auch die eines Wahrnehmungsurteils, in einem zweiten Urteil bejaht oder verneint werden, es kann die durch die erkenntnistheoretische Funktion des Urteils präsumierte Allgemeingültigkeit einer Verbindung von Vorstellungen ausdrücklich zugestanden oder deren Anerkennung verweigert werden. Das „Objektiv" des Urteils — wie Meinong sagen würde[2]) — kann m. a. W. zum Subjekt einer Aussage gemacht werden, deren Prädikat der Begriff „wahr", bezw. „falsch" ist: ‚dass ich in diesem Momente Wärme empfinde' — ist wahr. Dies meint unzweifelhaft Uphues, wenn er für das Wahrnehmungsurteil, bezw. die „sinnliche Erkenntnis" den Ausspruch erhebt, auch sie „solle objektiv oder für alle Denkenden gelten". — Sicherlich setzt er damit die erkenntnistheoretische Funktion des Urteils, Vorstellungen in allgemeingültiger Weise zu verbinden, ins richtige Licht: das logische Subjekt des zweiten Urteils — nämlich die Vorstellung von der Geltung des ersten — ist nur unter der Voraussetzung jener Funktion möglich. Allein es folgt daraus nicht, dass nunmehr die Berechtigung einer Gegenüberstellung von Wahrnehmungsurteil und Verstandeserkenntnis — wie Uphues meint — erschüttert sei. Denn diese Gegenüberstellung gründet sich auf eine Verschiedenheit im erkenntnistheoretischen Verhalten der Prädikatsvorstellung — gleichviel worin diese Verschiedenheit bestehen und wie der Begriff einer Verstandeserkenntnis definiert werden möchte —; sie gründet sich also auf ein Verhalten innerhalb des Urteils und nicht auf die Tatsache der durch das Urteil als Ganzes zum Ausdruck kommenden Erkenntnis.

M. a. W.: „Ich meine" im Wahrnehmungsurteil zunächst nichts anderes, als was in ihm unmittelbar enthalten ist, nämlich eine eigenartige Beziehung zwischen der Prädikatsvorstellung und dem begrifflich-sprachlichen Symbol des urteilenden Subjektes, welches hier das logische Subjekt der Aussage bildet. Weil und sofern aber diese Beziehung ein Urteil ist, enthält sie die der erkenntnistheoretischen Funktion des Urteils, Vorstellungen in

[1]) Riehl, Philosophischer Kritizismus. Bd. I. Zweite Auflage. 1908. S. 489.

[2]) Vgl. A. Meinong, „Über Annahmen". 1902. Kap. VII.

allgemeingültiger Weise zu verknüpfen, entsprechende Voraussetzung für ein zweites Urteil, welches die allgemeine Gültigkeit jener Beziehung konstatiert (oder leugnet). Dieses zweite Urteil kann sich — darin hat Uphues unzweifelhaft recht — jederzeit mit dem Wahrnehmungsurteil verbinden und verbindet sich mit ihm vielleicht auch jederzeit. Aber das Wahrnehmungsurteil geht in diesem zweiten Urteil niemals auf. „Sinnliche Erkenntnis" ist also von „Verstandeserkenntnis" sehr wohl trennbar, so gewiss die Sätze „ich empfinde Wärme" und „es ist wahr, dass ich Wärme empfinde" einen durchaus verschiedenen Sinn haben. — Weil das Urteil die Art ist, gegebene Vorstellungen „zur objektiven Einheit der Apperzeption zu bringen", sofern es also — erkenntnistheoretisch betrachtet — den Inbegriff der formalen Bedingungen für die objektive Gültigkeit einer Beziehung von Vorstellungen darstellt, ist der Anspruch auf allgemeine Anerkennung auch der subjektiven Geltung der Prädikatsvorstellung — im Wahrnehmungsurteil — gerechtfertigt.

2. Die nahen Beziehungen, in welche Uphues das Urteil zur Behauptung seiner Geltung bringt, müssen sich auch in seinen Urteilsdefinitionen ausprägen. Die Bejahung der Geltung des Urteils — für Uphues in der Abhängigkeit des Urteils von einer schlechthin überempirischen Wahrheit begründet — steht denn auch im Mittelpunkte dieser Definition: das Urteil wird bestimmt als „eine gesetzmässige Beziehung der in ihm verbundenen Vorstellungen auf das in ihm Gemeinte".[1]) Dieses im Urteil Gemeinte sei dessen eigentliches logisches Subjekt. Das Urteil ergehe m. a. W. stets nur über das in ihm Gemeinte, also gleichsam über einen nur vermittelst des Urteils auszudrückenden, von den Relationen dieses Ausdrucks jedoch unabhängigen Faktor, dessen empirische Bestimmungen — Uphues nennt sie, wohl in etwas uneigentlichem Sinne, die Prädikate des Urteils — die gewöhnlich Subjekt und Prädikat genannten Vorstellungen bilden. — Bezeichnend für die Uphuessche Urteilsdefinition ist die Art, wie sie der Objektivität, auf welche jede Verknüpfung von Vorstellungen im Urteil Anspruch erhebt, Rechnung trägt: die Objektivität des Urteils gilt ihm als gewährleistet durch die „Beziehung" jener Verknüpfung auf ein im höchsten Sinne Objektives, auf die aller Relativität ihrer Natur nach entrückte Wahrheit. Diese

---

[1]) K. u. s. V., S. 67 und 225.

erfassen wir im Urteil; das Urteil allein erhebt uns in ihr zeitlos-ewiges Gebiet. „Mit jedem Urteil, für das wir einen Erkenntniswert in Anspruch nehmen, treten wir in die Welt der Dinge an sich oder der von uns unabhängig bestehenden Dinge oder, wie wir auch sagen dürfen, in eine Ewigkeitswelt ein.“ [1])

Wie immer man sich nun auch diese selbst und mit ihr das Wesen der „Wahrheit“ im besonderen vorstellen mag, die entscheidende Frage ist hier zunächst die nach der Natur jener gesetzmässigen „Beziehung“ zwischen den im Urteil verbundenen Vorstellungen „auf das in ihm Gemeinte“. — Nun könnte die sprachliche Einkleidung der Uphuesschen Urteilsdefinition leicht der Meinung Raum gewähren, es handle sich in ihr um den Gedanken, dass der Urteilende zwei miteinander verbundene Vorstellungen, resp. die Vorstellung ihrer Verbindung in „gesetzmässiger“ Weise auf die Vorstellung des im Urteil Gemeinten beziehe. Eine genauere Überlegung lehrt jedoch, dass hier nicht von der Vorstellung des im Urteil Gemeinten, sondern nur von dem im Urteil Gemeinten selbst die Rede sein könne, so gewiss unser Eintritt in die „Ewigkeitswelt“ sich durch die Vorstellung einer solchen nicht vollziehen würde. Dem im Urteil Gemeinten muss also im Sinne von Uphues irgend eine Art der transscendenten Realität zukommen. Gerade dies aber begründet einen nur schwer zu beseitigenden Einwand: Es müsste die Art aufgezeigt werden können, wie sich die „Ewigkeitswelt“ der Wahrheit mit dem Ergebnis des zeitlich-psychischen Prozesses, welches im Urteil vorliegt, in Beziehung setzt.[2]) So lange dies nicht oder nur in Gleichnissen möglich ist, muss die an die Urteilsmaterie anknüpfende metaphysische Frage nach dem Wesen der Wahrheit von dem die Form des Urteils betreffenden erkenntnistheoretischen Problem seiner Allgemeingültigkeit getrennt bleiben.

---

[1]) K. u. s. V., S. 76.

[2]) Schwierigkeiten bereitete — nebenbei bemerkt — auch der Begriff der „Gesetzmässigkeit“ jener Beziehung. Denn entweder ist diese psychologisch; dann läge kein zureichender Grund vor, sie von der Vorstellungsassoziation — was Uphues ausdrücklich tun zu müssen erklärt — prinzipiell zu trennen. Oder man denkt im Gegensatze hierzu an eine objektive Gültigkeit gewährleistende, d. h. urteilsmässige Gesetzlichkeit; in diesem Falle verfiele man — wie leicht ersichtlich — einer petitio principii.

Auf die Form des Urteils allein gründet sich nämlich dessen Anspruch auf allgemeine Gültigkeit der in ihm vorliegenden Verknüpfung von Vorstellungen. Eine Verknüpfung von Vorstellungen beansprucht erst kraft der spezifischen Form, die sie im Urteil annimmt, eine Art der Geltung, welche sie über jede tatsächliche Anerkennung oder Ablehnung erhebt. Dieser Anspruch ist schlechterdings jedem Urteil eigen, gleichviel ob er sachlich, d. h. im Hinblick auf die Materie des Urteils berechtigt ist, oder nicht; denn er ist der Ausdruck der allen Urteilen als solchen gemeinsamen logischen Form, welche „der typischen, nicht aufeinander reduzierbaren Gestalten, in denen das Wahrheitsbewusstsein auftritt“, [1]) auch in ihnen sich verkörpern mag. (Kategorisches, hypothetisches etc. Urteil.) Vermittelst der Form des Urteils „unterscheiden wir subjektive Begriffskombinationen von objektiven, die als solche ihren Grund in der gemeinschaftlichen Natur“ — d. i. der Form des Denkens haben.[2])

3. Einer Urteilsdefinition, welche, gleich der Uphuesschen, den Grund des Anspruches auf allgemeine Gültigkeit der im Urteil vorliegenden Vorstellungsverknüpfung ausserhalb des Urteils selbst, d. h. nicht in dessen Form, sucht, eröffnen sich — allgemein gesprochen — zwei Möglichkeiten. Entweder man hält — und diese Möglichkeit beschäftigte uns soeben — die Allgemeingültigkeit jener Vorstellungsverknüpfung für verbürgt durch ihr Verhältnis zu einem seinem Wesen nach metaphysischen Faktor; oder man gründet sie auf das Verhältnis des Urteils zu einer irgendwie „gegebenen“ Wirklichkeit, die das Urteil zu „schildern“ bestimmt wäre. Im ersten Fall begiebt man sich auf ein der wissenschaftlichen Analyse seiner Natur nach und grundsätzlich entrücktes Gebiet: vergeblich sucht man einen eindeutig und scharf bestimmbaren Begriff der Beziehung zwischen einer metaphysischen Ewigkeitswelt der Wahrheit und dem Urteil. — Im zweiten Fall präsumiert man zu Gunsten einer dogmatischen „Abbildstheorie“, oder man unterlässt es doch, sich auf den Begriff der dem Urteilenden gegebenen Wirklichkeit zu besinnen. Man verkennt, dass die „Wirklichkeit“ einer Tatsache als solche

---

[1]) Heinrich Maier, Logik und Erkenntnistheorie, Sigwart-Festschrift. 1900. S. 240. Vgl. auch meine „Beiträge zur Erkenntnistheorie und Methodenlehre“. Leipzig 1906. S. 42 f.

[2]) Riehl, Beiträge zur Logik. Vierteljahrsschrift f. wiss. Philosophie. 1892. S. 15.

schon unter Bedingungen der objektiven Verknüpfung von Vorstellungen im Urteil steht, dass m. a. W. dieselbe „Wirklichkeit", deren Objektivität die ihrer „Darstellung" im Urteil verbürgen sollte, den Formalgesetzen dieser Darstellung selbst unterliegt, kurz, man übersieht, dass mit der Berufung auf die Gegenständlichkeit jener Tatsache für die Erklärung der Objektivität des Urteils nichts gewonnen ist. Wenn also z. B. Wundt das Urteil im Interesse einer „objektiven Begründung der Urteilsfunktion" als „die Zerlegung einer Gesamtvorstellung in ihre Bestandteile" definiert wissen will,[1]) so wird dagegen vor allen Dingen einzuwenden sein, dass schon jene Gesamtvorstellung als „Gegenstand" unter der formalen Bedingung derjenigen Art der Verknüpfung von Vorstellungen stehen muss, welche nach Wundt erst die Produkte ihrer Zerlegung kennzeichnet. Die Zerlegung einer Gesamtvorstellung zum Zwecke ihrer (objektiven) Darstellung im Urteil setzt m. a. W. eine Verknüpfung der Teilvorstellungen in der „Gesamt"-Vorstellung nach der allgemeingültigen Norm des Urteils schon voraus. — Wollte man aber die Objektivität des Urteils darauf zurückführen, dass in ihm „die Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung eines Stückes Wirklichkeit oder auch der Wirklichkeit überhaupt mit gewissen Vorstellungen oder Vorstellungsverknüpfungen behauptet werde",[2]) so müsste man erst den Begriff der Wirklichkeit unabhängig von der Form der „Behauptung jener Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung" definiert, d. h. die kritische Lehre vom Begriff der Natur widerlegt haben. Entsprechendes gälte natürlich auch unter der Voraussetzung, dass der Begriff der „Wirklichkeit" etwa auf die von Meinong[3]) als „Objektive" bezeichneten Gegenstände ausgedehnt würde; denn auch solche unterliegen dem Gesetze der Verknüpfung des „Mannigfaltigen" in der Form des Urteils, d. h. durch „ein Bewusstsein überhaupt".[4]) Der Anspruch des Urteils auf objektive Gültigkeit gründet sich eben nicht auf die Eigenart seines In-

---

[1]) Wundt, Logik. 2. Aufl. 1893. I. Bd. S. 156 f.

[2]) Vgl. Heymans, Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens. Leipzig 1905. S. 44.

[3]) Vgl. Meinong, a. a. O.; ferner Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie. Leipzig 1904. S. 6 und Über die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften. Leipzig 1907. S. 20 ff.

[4]) Vgl. hierzu auch Stumpf, Zur Einteilung der Wissenschaften. Aus den Abhandlungen der Kgl. preuss. Akademie der Wissenschaften vom Jahre 1906. Berlin 1907. S. 9 f.

haltes; vielmehr ist er eine Funktion seiner Form, Ausdruck der diese letztere konstituierenden „objektiven Einheit der Apperzeption“.

4. Nicht über eine Realität ergeht m. a. W. die Aussage im Urteil; vielmehr wird die Realität bezw. die allgemeine Gültigkeit der im Urteil vorliegenden Vorstellungsverknüpfung ausgesagt. Realität und allgemeine Gültigkeit sind daher nicht Subjekt, sondern in dem bezeichneten, erkenntnistheoretisch genau umschriebenen, Sinn Prädikat des Urteils.[1]) — Den greifbaren Ausdruck dieses Prädikates bildet die Kopula ist. Sie ist zugleich der Ausdruck für die Anerkennung des Anspruches auf allgemeine Gültigkeit, der zu Begriff und Form des Urteils gehört. — Eine andere Frage ist — wie erwähnt — die nach der Berechtigung dieser Anerkennung, die Frage nach den allgemeinen Kriterien für die materiale Wahrheit unserer Aussagen. Obschon den grundsätzlichen Verschiedenheiten zwischen den Urteilsinhalten angepasst, sind sie doch dem erkennenden Bewusstsein immanent. Sie liegen für reine Begriffsurteile im Prinzipe des Widerspruches, sie sind für synthetische Sätze a priori durch das Ausmass bestimmt, in welchem diese den Begriff des Gegenstandes der Erfahrung definieren, sie liegen für Wahrnehmungsurteile in der Evidenz der Wahrnehmung selbst, während die Wahrheit von Erfahrungsurteilen, dem komplexen Begriff des Gegenstandes der Erfahrung gemäss, einerseits den Kriterien der Wahrnehmung, andererseits der Norm synthetischer Sätze a priori unterliegen muss.

II.

1. An die Stelle einer erkenntnismetaphysischen Gleichsetzung von Wahrnehmungsurteil und Verstandeserkenntnis unter dem Gesichtspunkte der formalen Bedingungen des ersteren tritt für die kritische Philosophie der Satz, dass Wahrnehmungen als solche schon unter einem formalen Gesetz der objektiven Verknüpfung durch den Verstand stehen müssen. Die formale Unterscheidbarkeit der Wahrnehmungen an sich schon setzt Einheit der Synthesis voraus. Und so gewiss jene dem Begriff der Wahr-

---

[1]) Vgl. Riehl, Beiträge zur Logik. Vierteljahrsschrift f. wiss. Philosophie. 1892. S. 19.

nehmung angehört, so gewiss steht diese unter dem formalen Gesetze der Einheit.[1]) Nur sofern Wahrnehmungen einheitliche Gebilde sind, sind sie „Gegenstände“, Gegenstände freilich nur von individueller Gültigkeit. Ihr formales Gesetz der Einheit umfasst eben nicht die Bedingungen der objektiven Einheit überhaupt: es ist auf die Synthesis in Raum und Zeit beschränkt. — Raum und Zeit sind die formalen Bedingungen der Einheit von Anschauungen als solchen. Wenn also Uphues Raum und Zeit als „Gesetze für das Zustandekommen der Anschauung“ erklärt, so wird man ihm vom Standpunkte des philosophischen Kritizismus aus nicht widersprechen dürfen, wenigstens sofern man den Begriff des „Zustandekommens“ nicht psychologistisch missdeutet. — Von diesem, dem kritischen Problem eines „Zustandekommens der räumlichen Anschauung“ aber nicht zu trennen ist die natürlich auch für Uphues grundsätzliche Frage nach der erkenntnistheoretischen Natur des absoluten Raumes. Welches ist sein Begriff, welches ist sein erkenntnistheoretisches Verhältnis zur Geometrie?

2. Der absolute Raum ist nach Uphues — und entsprechendes gilt auch von der absoluten Zeit — ein begriffliches Gesetz, das aus Empfindungen Anschauungen macht. Absoluter Raum und absolute Zeit sollen sich zu diesen Anschauungen verhalten, „wie beispielsweise das Gesetz oder die Formel der Ellipse zur vorgestellten oder gezeichneten Ellipse“.[2]) Dabei leugnet Uphues keineswegs, dass es auch einen Raum als Anschauung gebe. Nur behauptet er, dass dieser nichts sei als die Versinnbildlichung eines „Raumbegriffes“, vielleicht genauer eines Begriffsraumes, der, wie Uphues sagt, „in unserem Bewusstsein funktioniert“.[3]) — Kein Zweifel, der Verfasser will den letzten Satz erkenntnistheoretisch, nicht psychologisch verstanden wissen. Aber auch unter dieser Voraussetzung kann vor allen Dingen die kritische Frage nach den Merkmalen jenes „Raumbegriffes“ nicht umgangen werden. Eines ist hier von vornherein klar: Kein einziges Merkmal dieses Begriffes darf der Anschauung entlehnt sein, so gewiss es sich für Uphues nicht um einen Begriff handelt, dessen Gegen-

[1]) Vgl. hierzu auch Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis, Tübingen und Leipzig 1904. S. 166 ff., ferner meine Arbeit; „Über die Lehre Humes von der Realität der Aussendinge. Berlin 1903. S. 49.

[2]) K. u. s. V., S. 27.

[3]) Vgl. ebenda und S. 117.

stand die Anschauung ist, sondern um einen Begriff, der Anschauung selbst erst ermöglichen soll. — Nun mag es ja sein, dass das bekannte Argument Kants, der Raum der euklidischen Geometrie müsse Anschauung sein, weil er der Merkmale des Begriffs schlechterdings entbehre, nur den Klassenbegriff im Auge habe, dass also der euklidische Raum immer noch „Individualbegriff“ sein könnte. Allein auch dieser Einwand würde das Problem des Begriffsraumes nichts weniger als klären. Denn der Satz: ‚Der Raum der euklidischen Geometrie ist Individualbegriff‘ — wäre gleichbedeutend mit dem Satz: ‚Der Raum der euklidischen Geometrie ist der Begriff von einem einzigen Gegenstande‘, etwa, wie der Begriff des magnetischen Nordpols. Nun frägt es sich bloss: welches ist dieser Gegenstand? Dass es der anschauliche Raum selbst nicht sein kann, steht von vornberein fest, denn der anschauliche Raum soll ja durch jenen Begriffsraum erst „ermöglicht“ werden. Auch handelt es sich ja gar nicht um einen Begriff vom anschaulichen Raum, sondern um einen Raum, der selbst Begriff ist. — Wäre also der Raum der euklidischen Geometrie Individualbegriff, so müsste er bestimmt werden als ein Begriff ohne Gegenstand, d. h. ein Begriff ohne Zweck und Bedeutung. Denn der Begriff ist nichts als das allgemeingültige Symbol des Gegenstandes, den er bezeichnet. Mag auch sein Inhalt von den Merkmalen dieses Gegenstandes sich noch so weit entfernen — man denke an den Unterschied zwischen dem Licht und der Vorstellung elektromagnetischer Induktionswirkungen, durch welche gegenwärtig sein Begriff definiert wird —: seine methodische Bestimmtheit und seinen erkenntnistheoretischen Sinn erhält der Begriff nur durch die Beziehung auf sein Objekt. Es ist daher unmöglich, jenen Begriffsraum auch nur zu bezeichnen, der sich zur Anschauung verhalten sollte, wie das analytische Konstruktionsgesetz zu dem entsprechenden geometrischen Gebilde.

3. Wäre der Raum Begriff und nicht Anschauung, so stünden wir augenscheinlich vor zwei Möglichkeiten. Entweder müsste jeder Zusammenhang zwischen dem Raume und der euklidischen Geometrie geleugnet, oder aber die letztere als eine unabhängig von jeder räumlichen Konstruktion demonstrierende Wissenschaft aufgewiesen werden. Nur die zweite Möglichkeit kommt augenscheinlich in Betracht. Und weil sie ihre praktische Verwirklichung in der analytischen Geometrie bereits erfahren zu haben scheint, liegt es durchaus nahe, dass Uphues gerade diese

zur Charakteristik seiner Auffassung von der begrifflichen Natur des Raumes gleichnisweise heranzieht. In der Analysis schien die Geometrie sich von den Bedingungen der räumlichen Konstruktion in der Tat emanzipiert zu haben; denn hier liefert doch augenscheinlich erst eine rein logisch-mathematische Überlegung der Geometrie die Gesetze der Konstruktion räumlicher Gebilde. Aber gerade das letztere verweist uns unzweideutig auf die für die gegenwärtige Diskussion bedeutungsvollen Grenzen der analytischen Geometrie; die analytische Geometrie liefert uns wohl die Konstruktionsgesetze räumlicher Gebilde, sie enthält aber nicht die Bedingungen der Konstruktion als solcher. Sie liefert genauer jene Konstruktionsgesetze nur unter der Voraussetzung dieser Bedingungen. — Es frägt sich also, ob nicht der Begriff des ebenen Dreiecks, aus welchem die Winkelsumme „folgt",[1]) seine ganze Bestimmtheit erst der den allgemeinen Bedingungen des absoluten dreidimensionalen Raumes gemässen Konstruktion seines Gegenstandes verdankt. So gewiss das letztere der Fall ist, so gewiss ist der Raum der euklidischen Geometrie Anschauung.

Die analytische Geometrie macht also die anschaulichen Bedingungen der Konstruktion nicht nur nicht überflüssig, sie muss diese vielmehr, um sich selbst zu verstehen, als ihre unerlässliche Voraussetzung geradezu fordern.

4. Dass Uphues der Geometrie als Wissenschaft die empirische Raummessung schroff gegenüberstellt, ist vollauf berechtigt und entspricht dem Begriff der Geometrie als apriorischer und demonstrierender Disziplin. Aber Demonstration schliesst Konstruktion nicht aus. Ja, die Geometrie demonstriert ihre Sätze geradezu mit Hülfe der Konstruktion: Demonstration ist vom Standpunkte der euklidischen Geometrie gar nichts anderes wie Konstruktion. Daher ist aber auch der Begriff der euklidischen Geometrie von der obersten Bedingung der Konstruktion, die als solche nur Anschauung sein kann, schlechterdings nicht zu trennen.

5. Was Raum und Zeit unabhängig davon, dass sie die anschaulichen Bedingungen einer Demonstration in Geometrie und „Chronometrie"[2]) umfassen, dass sie als solche auch die Voraus-

---

[1]) l. c. S. 30.

[2]) Sie ist die der Geometrie entsprechende apriorische Wissenschaft von der Zeit. Wie weit eine solche hinter der Geometrie an logischer

setzungen oder „Formen“ räumlich-zeitlicher Erscheinungen bilden, sein mögen, fällt ausserhalb des Rahmens der erkenntnistheoretischen Probleme. Daher kommt es denn auch, dass Kant „in seiner Kritik der reinen Vernunft fast nur vom anschaulichen Raum und von der anschaulichen Zeit redet“.[1]) Das, was die euklidische Geometrie vor anderen möglichen und logisch gleich einwandsfreien „Geometrieen“ auszeichnet, ist eben ihre unmittelbare Beziehung zur Anschauung. Diese Beziehung kann nicht verleugnet werden, solange die euklidische Geometrie selbst als gültige Norm für die Beurteilung des physischen Raumes betrachtet wird. So lange aber muss auch ihre oberste formale Bedingung Anschauung sein und nicht Begriff. — Dass es dabei von dieser formalen Bedingung auch einen Begriff giebt, versteht sich von selbst; ja es ist eine der wichtigsten Aufgaben gerade der Geometrie und nicht zuletzt auch der kritischen Erkenntnistheorie jenen Begriff mit wissenschaftlicher Schärfe zu entwickeln.

Die nichteuklidischen Räume sind Begriffe und zwar Begriffe von der Gesetzlichkeit einer möglichen Anschauung von Wesen, deren sinnliche Vorstellungsart nicht die unserige ist; vom euklidischen Raum hingegen, der Anschauung ist, haben wir einen Begriff.

6. Warum nun gerade diejenige Mannigfaltigkeit, die wir den euklidischen Raum nennen, die Form unserer Anschauung darstellt, ist, wenn man den Ausdruck gestattet, eine metaerkenntnistheoretische Angelegenheit. Die Leistung der Erkenntnistheorie beschränkt sich auf den Beweis, dass die Sätze der euklidischen Geometrie auch für den physischen Raum, von welchem unabhängig sie demonstriert werden, gelten müssen, weil sie die Form seiner Anschauung definieren. — Nur die Verkennung dieses Sachverhaltes konnte die Meinung von der Bedeutung der Metageometrie für eine kritische Theorie der

---

Entwickelung und praktischer Bedeutung zurücksteht, kommt für eine grundsätzliche Erörterung nicht weiter in Betracht. Auch „die Axiome der Chronometrie“ sind gleich den geometrischen apriorisch und dennoch synthetisch, d. h. nicht auf Grund der Erfahrung geltende Normen für die erlebte Zeit (Einheit, Kontinuität, Homogenität, unendliche Teilbarkeit). Der Begriff der „Chronometrie“ findet sich schon in Joh. Heinr. Lamberts „Neues Organon“ (1764). — Vgl. auch Liebmann, Gedanken und Tatsachen. Erster Band. Strassburg 1899. S. 41; ferner desselben „Zur Analysis der Wirklichkeit.“ Dritte Aufl. Strassburg 1900. S. 104 f.

[1]) K. u. s. V., S. 30.

Erfahrung erwecken. Eine solche besteht nicht; denn es kann nach dem Grunde der Geltung nichteuklidischer Raumgesetze für den physischen Raum nicht gefragt werden, solange dieser von Realitäten erfüllt ist, die nur unter der Voraussetzung des euklidischen Raumes vorgestellt werden können.[1]) Die Denkbarkeit von nichteuklidischen „Räumen" entscheidet nicht über den Grund der objektiven Geltung des dreidimensionalen und besitzt daher in diesem Sinne wenigstens auch keinerlei erkenntnistheoretische Valenz. — Gewiss, auch die Sätze der nichteuklidischen Geometrie „gelten". Aber ihre Geltung ist nicht von der Art der Geltung euklidischer Sätze. Die Kriterien der Geltung nichteuklidischer Geometrien sind — wenigstens vom Standpunkte der für die Erfahrung Geltung beanspruchenden Wissenschaft Euklids aus betrachtet — rein formaler Natur: einerseits „die antinomische Widerspruchslosigkeit", wonach „jede Geometrie neben der anderen muss bestehen können," andererseits „die immanente Widerspruchslosigkeit", wonach „jede Geometrie in sich selbst widerspruchslos sein muss".[2]) Die Objektivität von Sätzen nichteuklidischer Geometrien hat gewiss nichts zu tun mit der Objektivität der Erfahrung; m. a. W. jene Sätze entbehren schlechterdings jeder unmittelbaren Beziehung zur Anschauung und mit ihr der Beziehung auf den Begriff der Objektivität des Angeschauten.[3]) — Gerade diese Beziehung aber bestimmt den erkenntnistheoretischen Charakter der euklidischen Geometrie. Nach dem Grunde ihrer objektiven Geltung fragen, heisst daher nicht nach dem Grunde der Geltung ihrer Sätze überhaupt fragen. — Für die kritische Erkenntnislehre als eine Theorie der Erfahrung ist die Geometrie m. a. W. ein Problem, nur sofern sie Anspruch darauf erhebt von Dingen a priori zu gelten; und die Beziehung der Geometrie auf den Begriff der Erfahrung zu rechtfertigen, das allein ist hier die Aufgabe der Erkenntnistheorie: sie hat unser Recht auf die Voraussetzung etwa zu begründen, dass die Merkmale des absoluten dreidimensionalen

[1]) Vgl. Riehl, Helmholtz in seinem Verhältnis zu Kant. Kantstudien, Bd. IX, S. 279: ferner Riehl, Der philosophische Kritizismus. Bd. I. Zweite Aufl. 1908. S. 329 f.

[2]) Bauch, Erfahrung und Geometrie in ihrem erkenntnistheoretischen Verhältnis. „Kantstudien", Bd. XII, S. 223.

[3]) Das Problem der Objektivität der nichteuklidischen Geometrien nach seiner positiven Seite hin soll zum Gegenstande einer besonderen Untersuchung gemacht werden.

Raumes auch die des physischen Raumes sein müssen, dass das Krümmungsmass unseres Erfahrungsraumes in den grössten, wie in den kleinsten Dimensionen, die als solche niemals Gegenstand einer Erfahrung sein können, dasjenige des absoluten Raumes, nämlich Null sein müsse; sie hat zu zeigen, mit welchem Rechte wir die geometrischen Eigenschaften unserer Erfahrungsobjekte an dem Ideale derjenigen Gebilde messen, deren Begriff wir der Konstruktion im absoluten dreidimensionalen Raume verdanken.

7. „Gelten“ würden also auch die auf den Begriff des euklidischen Raumes gegründeten Sätze „wenn unsere Empfindungen so beschaffen wären, dass wir sie (sc. die geometrischen Gesetze) gar nicht auf diese Empfindungen anwenden könnten; wenn vielmehr die Beschaffenheit der Empfindungen uns veranlasste, sie zu räumlichen Gebilden eines vier- oder n-dimensionalen Raumes zu gestalten“.[1]) Eine solche „euklidische“ Geometrie aber wäre, in dem oben dargelegten Sinne wenigstens, so wenig Gegenstand einer erkenntnistheoretischen Erörterung, wie es jetzt die Gebilde der Metageometrie sind.

Nicht dies nämlich charakterisiert erkenntnistheoretisch zutreffend und erschöpfend die euklidische Geometrie, dass ihre Sätze auch unabhängig von der Existenz entsprechender Objekte gelten, sondern vielmehr dies, dass die Geltung geometrischer Sätze für Objekte von deren Existenz unabhängig ist.

8. Diese Unterscheidung enthält mehr als eine blosse Formel zur Kennzeichnung der Aufgabe, welche die Geometrie der Erkenntnislehre stellt. Sie hilft uns vor allem die Aufgaben einer Logik der Geometrie von den transscendentalphilosophischen Problemen, welche sich an die Tatsache der Geometrie knüpfen, zu trennen. — Dass die Sätze der euklidischen Geometrie gelten, auch wenn kein Objekt da wäre, das sie bestätigte, ist nur ein anderer Ausdruck für das methodische Verhalten der Geometrie ihre Sätze unabhängig von der Existenz entsprechender Erfahrungsobjekte zu beweisen. Es ist der Ausdruck für die logische Tatsache, dass die Geometrie ihre Sätze für die Begriffe ihrer Gebilde beweist, dass also etwa der Satz von der Winkelsumme des ebenen Dreiecks, einmal gefunden, von allen im absoluten Raum konstruierten Dreiecken gelten müsse. Zum Objekt der Erkennt-

[1]) Vgl. K. u. s, V., S. 24 f.

nislehre als kritischer Erfahrungstheorie wird die Geometrie indessen erst durch ihren Anspruch auf objektive Geltung, d. h. durch ihren Anspruch die Normen für die Beurteilung empirischer Raumverhältnisse zu liefern. Die Erkenntnistheorie prüft die Berechtigung dieses Anspruchs, sie sucht den Rechtsgrund etwa für die Behauptung, dass eine in den Sand gezeichnete Figur in geometrischem Sinne kein Dreieck ist, weil seine Winkelsumme nicht 180° beträgt. — Die scharfe und für den erfolgreichen Betrieb der Erkenntnislehre unerlässliche Trennung der beiden Gesichtspunkte braucht uns natürlich nicht darüber zu täuschen, dass die Aufgaben, welche Logik und Erkenntnislehre der Geometrie gegenüber zu erfüllen haben, sich vielfach berühren und bis zu einem gewissen Grade einander bedingen. Denn einerseits motiviert nur die logische Eigenart der Geometrie, ihre Sätze unabhängig von aller Erfahrung zu beweisen, die erkenntnistheoretische Frage nach dem Grunde der Geltung geometrischer Sätze für die Erfahrung; wäre nämlich die Geometrie Erfahrungswissenschaft, dann entbehrte sie jeder Beziehung auf die Frage, „wie synthetische Urteile a priori möglich seien". Auf der anderen Seite aber vermag uns erst die Erkenntnislehre das volle Verständnis des logischen Problems der Geometrie zu vermitteln. Der fundamentale erkenntnistheoretische Begriff der Synthesis muss feststehen, wenn die logische Eigenart des geometrischen Beweises erfasst werden soll. — Es beruht m. a. W. auf einer erkenntnistheoretischen Einsicht, dass ein Beweis für den Begriff eines geometrischen Gebildes nicht ein Beweis aus Begriffen sein könne. Der Beweis als solcher aber ist als Gegenstand der Logik von der erkenntnistheoretischen Frage nach dem Grunde der Geltung des Bewiesenen für die Erfahrung scharf zu trennen. — Die Geometrie definiert das allgemeine Formalgesetz der räumlichen Anschauung. Die Logik der Geometrie bestimmt die Eigenart der Methode dieser Definition und die kritische Erkenntnistheorie den Grund für die Geltung ihrer Resultate in aller Erfahrung.

9. Auf alle Fälle bedeutet die „Wahrheit" eines Satzes der euklidischen Geometrie dreierlei: einmal seine logische und immanente Widerspruchslosigkeit, dann seine Geltung von allen geometrischen Gebilden, für deren Begriff er bewiesen worden war, schliesslich seine Geltung als Norm für die räumlichen Verhältnisse in der Erfahrung. Den Grund der Geltung in diesem

letzten Sinne vor allem sucht die kritische Erkenntnistheorie, nicht ohne hierbei zugleich die Bedingungen für das Verständnis der logischen Eigenart der Geometrie festzulegen.

10. Die Unterscheidung zwischen der Geltung geometrischer Sätze unabhängig von der Existenz entsprechender Objekte und deren apriorischer Geltung für Objekte der Erfahrung ist aber gerade auch inbezug auf die Lehre Uphues' nicht bedeutungslos. Denn sie enthält, genau besehen, die Erkenntnis, dass die von der Existenz entsprechender Objekte unabhängige Geltung von Sätzen noch nicht Geltung für beliebige Objekte bedeuten müsse, dass also die von Dingen unabhängige Begründbarkeit eines Satzes, seine von Erfahrung unabhängig begründete Geltung, sich mit einer Beschränkung eben dieser seiner Geltung auf Gegenstände der Erfahrung sehr wohl vertrage.[1])

Aber hiervon ganz abgesehen bringt uns jene Unterscheidung vor allen Dingen das Auseinanderfallen der Begriffe der Denkbarbarkeit und der Objektivität der Erfahrung zu Bewusstsein. Nichteuklidische Geometrien „gelten", sofern sie — in begründbarer Weise — denkbar sind; die euklidische Geometrie „gilt" auch, sofern sie die Norm für die Beurteilung der räumlichen Eigenschaften von Dingen liefert. Die wissenschaftliche Denkbarkeit nichteuklidischer Räume beweist höchstens den Satz Kants, dass die Axiome der euklidischen Geometrie nicht analytisch sind,[2]) sie hat aber nichts zu tun mit dem Rechtsgrund des apriorischen und dennoch für Gegenstände der Erfahrung gültigen Gebrauchs dieser Axiome, d. h. mit den Problemen der kritischen Erkenntnistheorie.

11. Dass auch die nichteuklidischen Räume ungeachtet ihrer blossen Denkbarkeit, ja vielleicht schon wegen dieser, genau so wie der euklidische Raum „Gegenstände" sind — das Wort in der ihm von Meinong erteilten Allgemeinheit verstanden — mag zugestanden werden. In diesem Sinne hätte dann freilich jegliche Geometrie, die euklidische wie die nichteuklidische auf alle Fälle „gegenständliche" Bedeutung. Aber so gewiss damit der Grund der apriorischen Geltung der euklidischen für Gegenstände der Erfahrung noch nicht festgestellt ist, so gewiss wäre auch der

---

[1]) Vgl. K. u. s. V., S. 24 f.

[2]) Vgl. Riehl, Logik und Erkenntnistheorie in „Die Kultur der Gegenwart", Teil I, Abt. VI, S. 91: ferner Riehl, Der philos. Kritizismus u. s. w., Bd. I. Zweite Aufl. 1908. S. 467.

fundamentale erkenntnistheoretische Gegensatz zwischen euklidischer und nichteuklidischer Geometrie nicht beseitigt. Dieser Gegensatz wäre nur durch eine beide Arten von Geometrien umfassende Betrachtungsweise verdeckt. Es wäre bloss ein Standpunkt gewonnen, für welchen der Gegensatz von wissenschaftlich begründeter Geltung überhaupt und erfahrungsgemäss objektiver Geltung, von Anschaulichkeit und relativer Unanschaulichkeit nicht in Betracht kommt.

Ein solcher Standpunkt nun ist auch die Erkenntnismetaphysik Uphues'. In jenem Reiche des absoluten Seins, in welches wir durch unsere wahren Urteile, gleichviel was sie enthalten möchten, eintreten, besteht eben kein Gegensatz zwischen der allgemeinen Gültigkeit einer Verbindung von Begriffen im Urteil und der Objektivität der Erfahrung. „Begriffliche Sätze" haben ebensowohl Ewigkeitswert, wie „Urteile".[1]) Der Gegensatz zwischen ihnen wird also gleichsam überbrückt; aber überbrückt nicht durch Analyse, sondern durch Abstraktion, durch das Einordnen der gegensätzlichen Tatbestände unter einen umfassenderen Begriff, dort unter den des „Gegenstandes", hier unter den der „Wahrheit": nur vom Standpunkte des letzteren aus ist jene Art der prinzipiellen Gleichsetzung der euklidischen und der nichteuklidischen Geometrie, der wir bei Uphues begegnet waren, möglich.[2]) Deshalb aber ist jener Standpunkt auch niemals der des philosophischen Kritizismus, als einer Theorie vom Gegenstande der Erfahrung. Eine solche hat es lediglich mit dem Grunde der objektiven Geltung der euklidischen Geometrie, welcher durch eine erkenntnismetaphysische Betrachtungsweise schlechterdings nicht bestimmbar ist, zu tun. Für eine solche aber kann der absolute Raum nur Anschauung sein, so gewiss er den Inbegriff der in keiner analytischen Formel enthaltenen Bedingungen der Konstruktion darstellt.

Nicht die logische und mathematische Vollkommenheit der euklidischen Geometrie hat also die Erkenntnislehre zu bewerten, sondern den Grund ihrer absoluten Geltung als Norm für die Beurteilung erfahrungsgemässer Raumverhältnisse hat sie in erster Linie zu bestimmen. Der Mathematiker mag das Recht haben zu erklären: „Die natürliche Geometrie ist zwar eine einfache aber doch

---

[1]) Zu dieser Unterscheidung vgl. Riehl, Beiträge zur Logik. Vierteljahrsschrift f. wiss. Philosophie. 1892. S. 15 f.

[2]) Vgl. Uphues, a. a. O.

auch unvollkommene Versinnlichung ihres Gedankengehaltes".[1]) Die Frage der Erkenntnislehre ist es, mit welchem Rechte die „natürliche" Geometrie Anspruch darauf erhebt für die „Natur" apriori zu gelten. — Es ist in weitem Umfange eine innere Angelegenheit der Geometrie, den Begriff des Raumes beliebig zu erweitern.[2]) Aber es ist Sache der Erkenntnistheorie, festzustellen, aus welchem Grunde der dreidimensionale von Dingen notwendig gilt und was dieser selbst im Hinblick auf seine notwendige Geltung von Dingen sein muss, ob Anschauung oder Begriff.

Dem Standpunkt der Metageometrie trägt die Erkenntnislehre vollauf Rechnung, wenn sie die Tatsächlichkeit des euklidischen Raumes zugesteht: er ist einer unter vielen möglichen. Seine Notwendigkeit aber wird von jener Tatsächlichkeit nicht berührt, denn sie ist eine transscendentale, d. h. sie besteht in notwendiger oder apriorischer Geltung für Dinge: „die tatsächliche Form unserer äusseren Anschauung ist zugleich die notwendige Form der angeschauten Dinge".[3]) — Die metageometrische Einsicht von der „blossen Tatsächlichkeit" des euklidischen Raumes könnte — wie schon angedeutet — die Fragestellung der kritischen Erkenntnislehre nur in einem Falle berühren: wenn nämlich jene Einsicht eine Veränderung der Methode der euklidischen Geometrie bedingen würde. Das heisst m. a. W.: Nur wenn die „Tatsächlichkeit" des dreidimensionalen, ebenen Raumes die euklidische Geometrie aus einer durch Konstruktion demonstrierenden in eine empirisch messende Wissenschaft vom Raume verwandeln würde, hätte die euklidische Geometrie aufgehört ein Gegenstand der Erkenntnislehre zu sein; denn sie hätte ihren Anspruch auf apriorische und dennoch synthetische Geltung ihrer Sätze aufgegeben. So gewiss jenes nicht zutrifft, so gewiss bleibt die Geometrie eines der wichtigsten Objekte der kritischen Erkenntniswissenschaft.[4])

---

[1]) Vgl. H. Weber und J. Wellstein, Encyklopädie der elementaren Geometrie. Leipzig 1905. S. 31.

[2]) Vgl. Meinong, a. a. O., S. 97.

[3]) A. Riehl, Helmholtz in seinem Verhältnis zu Kant. „Kantstudien", Bd. IX, S. 277.

[4]) Einen interessanten Beleg für die Ratlosigkeit, mit welcher der metageometrische Empirismus dem erkenntnistheoretischen Problem von der Notwendigkeit der euklidischen Geometrie gegenübersteht, enthält

12. Dennoch hat auch die Tatsächlichkeit des euklidischen Raumes, seine „Gegebenheit“ weitreichende erkenntnistheoretische Bedeutung: sie verbürgt die relative Selbständigkeit der „Sinnlichkeit“ gegenüber dem „Verstande“.

Es mag zugestanden werden, dass die primäre Unterscheidung Kants zwischen Sinnlichkeit und Verstand mit einer kritisch noch nicht geläuterten Vorstellung vom Wesen des Begriffes zusammenhängt. Noch ist in der transscendentalen Ästhetik augenscheinlich der aus einer Mannigfaltigkeit von Inhalten abstrahierte Begriff der Repräsentant des Verstandes, dem nun die anschaulich konstruierende Sinnlichkeit gegenübergestellt wird. Noch betrifft also diese Unterscheidung „zwischen der blossen Subsumtion und der synthetischen Erschaffung eines Inhaltes“ mehr „eine Abgrenzung gegen die herkömmliche logische Technik“[1]) und es ist klar, dass der Unterschied zwischen diskursivem und reinem Begriff nicht kleiner ist als der zwischen dem ersteren und der „Sinnlichkeit“, der Gegensatz zwischen dieser und dem Verstande also weit weniger schroff, als es die transscendentale Ästhetik zu fordern scheint. So ständen denn also dem „diskursiven“ Begriff auf der gemeinsamen Grundlage der reinen Synthesis Verstand und Sinnlichkeit gegenüber und es liegt keineswegs ferne, die Selbständigkeit der letzteren der in ihr wirkenden Einheit des Verstandes gegenüber zu unterschätzen. — Kant selbst scheint mit der Frage: Liegen die Sätze der Geometrie „im Raume und lernt sie der Verstand, indem er den reichhaltigen Sinn, der in jenem liegt, bloss zu erforschen sucht, oder liegen sie im Ver-

---

z. B. die Erwägung Poincarés: „Woher stammen die ersten Grundlagen der Geometrie? Sind sie uns durch die Logik auferlegt? Lobatschewsky hat das Gegenteil bewiesen, indem er die nicht-Euklidische Geometrie schuf. Ist der Raum uns durch unsere Sinne offenbart? Ebenfalls nicht, denn der Raum, den uns unsere Sinne zeigen können, unterscheidet sich absolut von dem geometrischen Raume. Hat die Geometrie ihren Ursprung in der Erfahrung? Eine gründlichere Erörterung zeigt uns, dass dies nicht der Fall ist. Wir schlussfolgern also, dass die Grundlagen nur Übereinkommen sind; aber diese Übereinkommen sind nicht willkürlich, und wenn wir in eine andere Welt versetzt würden, welche ich die nicht Euklidische Welt nenne und die ich mir vorzustellen versuche, so müssten wir zu anderen Übereinkommen gelangen.“ Poincaré, Wissenschaft und Hypothese. Deutsch von F. und L. Lindemann. Zweite verbesserte Aufl. Leipzig 1906. Einleitung S. XV.

[1]) Cassirer, a. a. O., S. 33.

stande und in der Art, wie dieser den Raum nach den Bedingungen der synthetischen Einheit, darauf seine Begriffe insgesamt auslaufen, bestimmt?" — eine solche Auffassung zu begünstigen. Aber die Antwort auf diese Frage, so hoch sie auch die Rolle des Verstandes gegenüber der Sinnlichkeit veranschlägt, lässt uns doch über die relative Selbständigkeit der beiden Faktoren nicht im Zweifel. „Der Raum ist etwas so Gleichförmiges und in Ansehung aller besonderen Eigenschaften so Unbestimmtes, dass man in ihm gewiss keinen Schatz von Naturgesetzen suchen wird. Dagegen ist das, was den Raum zur Zirkelgestalt, der Figur des Kegels und der Kugel bestimmt, der Verstand, sofern er den Grund der Einheit der Konstruktion derselben enthält. Die blosse allgemeine Form der Anschauung, die Raum heisst, ist also wohl das Substratum aller auf besondere Objekte bestimmbaren Anschauungen, und in jenem liegt freilich die Bedingung der Möglichkeit und Mannigfaltigkeit der letzteren; aber die Einheit der Objekte wird doch lediglich durch den Verstand bestimmt, und zwar nach Bedingungen, die in seiner eigenen Natur liegen."[1]) Die Einheit der Konstruktion — das ist die Leistung des Verstandes an einem für sich bestimmungslosen Substrate der Anschauung. Dieses Substrat aber und damit die dem Verstande gegenüber materialen Bedingungen der Konstruktion liefert der geometrische Raum. Ist dieser „etwas Gleichförmiges und in Ansehung seiner besonderen Verhältnisse Unbestimmtes", so gilt das entsprechende auch für den Verstand: Die Tatsache ihrer gegenseitigen Determination ist der beste Beweis für ihre relative logische Selbständigkeit.

Wo immer unter mathematischen Gesichtspunkten die logische Selbständigkeit der Anschauung zugunsten des Verstandes geleugnet wird, dort entsteht die Tendenz die Mathematik in eine abstrakte Ordnungslehre, um den Terminus Couturats zu gebrauchen, in „Logistik" zu verwandeln, freilich auch die Gefahr, mit dem Begriff der Grösse auch auf den Zusammenhang mit der Erfahrung zu verzichten.[2]) Das spezifische Problem der kritischen Raumlehre vor allem wird unter solchen Umständen gegenstandslos. Wo immer das transscendentale Problem des Raumes verkannt wird, dort erwacht die Tendenz zur Abstraktion von den anschau-

---

[1]) Kant, Prolegomena, § 38.
[2]) Vgl. Cassirer, a. a. O.

lichen Bedingungen der Geometrie überhaupt, die Tendenz in der Geometrie die „irrationalen“ Elemente der Anschauung und der Grösse durch die Begriffe der Ordnung und der Beziehung zu ersetzen.[1]) Rationalisten verfallen dieser Tendenz geradeso wie Empiristen, oder Empiriokritizisten, wenn nur jene eben genannte Bedingung erfüllt ist.

13. Doch kehren wir zur Uphuesschen Raumlehre zurück. Dass „Raum und Zeit den Empfindungen anhängende Formen sind“, schliesst unseres Erachtens nicht den Widerspruch in sich, sie seien selbst schon jenes Neben- und Nacheinander, das sie doch nach Kant erst ermöglichen sollten.[2]) Es bedeutet für die kritische Erkenntnislehre vielmehr nichts anderes als dies: Raum und Zeit umfassen den Inbegriff der anschaulichen und nicht dem materialen Grunde der Erfahrung entstammenden gesetzlichen Bedingungen des Neben- bezw. des Nacheinander, deren empirische Bestimmungen gleich den Empfindungen durch jenen materialen Grund selbst bedingt sind.

Raum und Zeit sind vermöge der Eigenart der Bestimmungselemente ihrer Begriffe anschaulich; jene Bestimmungselemente (Einzigkeit, Stetigkeit, Unendlichkeit) können m. a. W. nur im Hinblick auf empirische Anschauungen bestimmt, wenn auch nicht aus ihnen abgeleitet werden. — Wie es nun komme, dass der absolute Raum und die absolute Zeit die gültigen Normen für die Beurteilung empirischer Anschauungen liefere, dass sie die Gesetze des physischen Raumes und der erlebten Zeit darstellen, das ist in Bezug auf sie das transscendentale Problem. Und die Lösung dieses Problems liegt in dem Beweise, dass die Verknüpfung in der Einheit des absoluten Raumes und der absoluten Zeit zugleich die Bedingungen enthalte, unter welchen empirische Anschauungen als solche stehen müssen. Der physische Raum ist einzig, stetig und unendlich, weil er dem Gesetze des absoluten Raumes, dessen „Sein“ sich in der Geltung für den relativen erschöpft, unterliegt. — Eben deshalb ist die Befürchtung, Raum und Zeit könnten mit den Empfindungen, welchen sie als Anschauungsformen anhaften, „in das Gebiet des bloss Relativen“ herabgezogen werden,[3]) nicht begründet: denn die Anschauungsformen des absoluten Raumes und der absoluten Zeit sind objek-

---

[1]) Vgl. Pasch, Vorlesungen über neuere Geometrie. Leipzig 1882.
[2]) Vgl. K. u. s. V., S. 24 und 116.
[3]) K. u. s. V., S. 26.

tive Bedingungen der empirischen Anschauung. Das beweist ihre Beziehung zur synthetischen Einheit der Apperzeption, der Umstand also, dass sie, mit Kant zu reden, nicht nur „Formen der Anschauung", sondern auch „formale Anschauungen"[1]) sind. „Raum und Zeit sind, subjektiv betrachtet, Formen der Sinnlichkeit, aber um von ihnen als Objekten der reinen Anschauung sich einen Begriff zu machen (ohne welches wir gar nichts von ihnen sagen könnten), dazu wird a priori der Begriff eines Zusammengesetzten, mithin der Zusammensetzung (Synthesis) des Mannigfaltigen erfordert, mithin synthetische Einheit der Apperzeption in Verbindung dieses Mannigfaltigen."[2]) Raum und Zeit sind Funktionen der Einheit in der Anschauung. Sie gehören zu einem System von allgemeinen Bedingungen der Einheit, welchen nur ein „Bewusstsein" genügen kann. Das ist der erkenntnistheoretische Sinn des Satzes von ihrem „subjektiven" Ursprung. Denn Raum und Zeit stammen nicht aus und vergehen nicht mit dem empirischen Bewusstsein, so wenig wie Geometrie oder Chronometrie. Raum und Zeit entspringen als Funktionen der Einheit der Form eines Bewusstseins, sie gehören zu dem System von Bedingungen der Einheit, in welchem diese Form besteht.

Wäre der absolute Raum nicht Form der Anschauung, dann müsste vor allen Dingen vom physischen Raume eine vergleichend-empirische, d. h. eine messende im Gegensatz zu einer demonstrierenden Wissenschaft geschaffen werden. Wir müssten m. a. W. den Faden der Forschung genau dort aufnehmen, wo ihn die alten Ägypter mit ihrer Erfahrungsgeometrie fallen gelassen; und das Licht vor allem, welches, „dem, der als erster den gleichschenkligen Triangel demonstrierte, aufging," würde unsere Pfade im physischen Raume niemals erhellen. — Dann aber wäre auch der physische Raum entweder selbst ein Ding neben anderen oder sein Begriff würde zusammenfallen mit dem der Raumerfüllung. Geometrie wäre „Naturphilosophie" geworden. Aber hiervon ganz abgesehen, müssten unter der Voraussetzung der zweiten Annahme die in der Tatsache der Symmetrie begründeten wahren Unterschiede der räumlichen Beschaffenheit von

---

[1]) Kr. d. r. V. (Ausgabe von Vorländer), S. 161.

[1]) Kant, Über die Fortschritte der Metaphysik u. s. w. Kleinere Schriften zur Logik und Metaphysik. Herausgegeben von Karl Vorländer. Leipzig 1905. Dritte Abteilung. S. 102.

Dingen in dem Verhältnisse der Teile zueinander liegen — ein Schluss, der sich durch die Tatsache niemals rechtfertigen lässt. — Das Phänomen der Symmetrie kann nur in der Beziehung relativer Raumverhältnisse auf einen absoluten Raum bestehen. — Diese Erwägung war denn auch für Kant das zeitlich erste Motiv für die Annahme, „dass nicht die Bestimmungen des Raumes Folgen von den Lagen der Teile der Materie gegeneinander, sondern diese Folgen von jenen sind“: es wurde ihm klar, „dass in der Beschaffenheit der Körper Unterschiede angetroffen werden können, und zwar wahre Unterschiede, die sich lediglich auf den absoluten und ursprünglichen Raum beziehen, weil nur durch ihn das Verhältnis körperlicher Dinge möglich ist; und dass . . . wir dasjenige, was in der Gestalt eines Körpers lediglich die Beziehung auf den reinen Raum angeht, nur durch die Gegenhaltung mit anderen Körpern vernehmen können.“[1])

Weil aber der euklidische Raum, so schloss Kant später, seinem Begriffe nach als „reine“ Anschauung Form der Anschauung sein muss, so müssten einerseits die ihn voraussetzenden Gesetze der euklidischen Geometrie auch für die angeschauten Dinge notwendig gelten, andererseits könne er selbst nicht aus den Dingen stammen, vielmehr sei er die Art „des Bewusstseins überhaupt“ räumlich vorzustellen. Man sucht in einer solchen Bestimmung vergeblich den Keim eines Relativismus, von welchem Uphues die kritische Raumlehre bedroht glaubt. Ja, gerade in jener Bestimmung überwindet die kritische Erkenntnislehre jeden Relativismus. Der absolute Raum wie die absolute Zeit bilden den Inbegriff der objektiv gültigen Raum- bezw. Zeitgesetze, weil sie dem „Bewusstsein überhaupt“, als der obersten Bedingung aller Gegenständlichkeit, und nicht den Dingen selbst angehören.

An das „Bewusstsein überhaupt“ reicht eine Wissenschaft von den empirischen Gesetzen des individuellen Bewusstseins, die Psychologie, nicht heran. Diese bestimmt daher auch niemals den Begriff des absoluten Raumes, sie kann höchstens die zeitlichen Bedingungen der Entstehung unserer Vorstellung vom absoluten Raume erörtern. Die Psychologie der Geometrie ist keine Wissen-

[1]) Kant, Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume. Kleinere Schriften zur Logik und Metaphysik. Zweite Auflage. Herausgegeben von Karl Vorländer. Leipzig 1905. Zweite Abteilung. S. 86.

schaft von dem Rechtsgrund ihrer objektiven Geltung. Dass dieser von der Erfahrung unabhängig, d. h. apriori erbracht werden kann, ist daher auch keine These, zu welcher die Psychologie als solche zustimmend oder ablehnend Stellung nehmen könnte. Es giebt kein naturwissenschaftliches Forschungsergebnis, das über die apriorische Lehre des Kritizismus zu entscheiden vermöchte.[1])

III.

1. Es ist von Uphues ebenso konsequent, wie es dem Standpunkt der kritischen Philosophie widerspricht, die streng formale Natur eines „Bewusstseins überhaupt" zu leugnen. Wie für ihn Raum und Zeit nicht Formen der Anschauung waren, so bestreitet er auch die formale Natur des „Bewusstseins überhaupt". — An dem Begriff selbst hält er jedoch, gerade zum Zwecke des Beweises einer überindividuellen Geltung von Raum und Zeit, fest. — Aus diesem Sachverhalt nun ergiebt sich für ihn eine eigenartige Alternative: wir müssten — so meint er — „entweder mit den Indern die individuellen Bewusstseine, das Ich mit dem Du und das Du mit dem Ich verselbigen oder die individuellen Bewusstseine mit einem allumfassenden, eben dem göttlichen Bewusstsein in Zusammenhang bringen, in dem die apriorischen Gesetze Raum und Zeit ihren letzten Grund haben".[2]) — Die Folgerichtigkeit der Alternative selbst kommt für die vorliegende Erörterung nicht in Betracht. Wichtiger erscheint es, die Glieder der Alternative auf ihre erkenntnistheoretische Valenz zu prüfen. Und hier steht vor allen Dingen eines fest: Weder das erste, noch das der Auffassung Uphues' augenscheinlich näherstehende[3]) zweite Glied vermag eine über das individuelle Erleben hinausreichende Geltung von Raum und Zeit zu gewährleisten.

Das erste zunächst nicht, weil es sich, kurz gesagt, nur auf den Inhalt des empirischen Bewusstseins bezieht. — Gewiss, auch der kritischen Auffassung ist der allgemeine Gedanke

---

[1]) Vgl. hierzu E. v. Cyon, Das Ende der apriorischen Lehre von Kant. Vorrede zu seinem Werk: Das Ohrlabyrinth als Organ der mathematischen Sinne für Raum und Zeit. Berlin. Verlag von Julius Springer. 1908.

[2]) K. u. s. V., S. 27.

[3]) Vgl. ebenda, S. 107.

einer „Verselbigung“ der individuellen Bewusstseine nicht ganz fremd. Ist doch das „Bewusstsein überhaupt“ für sie geradezu die Bedingung, unter welcher das individuelle und zeitlich wirkliche Bewusstsein zum Repräsentanten eines „möglichen“ wird. — Damit aber ist auch schon der Gegensatz zwischen der Auffassung Uphues’ und der des philosophischen Kritizismus fixiert. Denn nicht die gegenseitige „Verselbigung“ individueller Bewusstseine schlechtweg meint der Kritizismus, also eine Art empirischer Verselbigung, sondern „Verselbigung“ nur sofern sie Unterordnung aller individuellen Bewusstseine unter deren gemeinsames allgemeinstes Gesetz bedeutet. Dieses Gesetz eben ist das „Bewusstsein überhaupt“. Es ist der Inbegriff jener Bedingungen der Einheit durch Verknüpfung, welchen nur ein empirisches Bewusstsein genügen kann. Für ein „Bewusstsein überhaupt“ besteht der Gegensatz der individuellen Bewusstseine nicht mehr; allein nicht deshalb, weil es als gewissermassen übergeordnetes Wesen den Inhalt aller individuellen Bewusstseine absorbiert, gleichsam von allem, was das individuelle Bewusstsein enthält, „weiss“, sondern, weil es die allgemeinste Bedingung ist, welcher jedes individuelle Bewusstsein als solches genügen muss. Das „Bewusstsein überhaupt“ ist die jedem Bewusstsein gemeinsame „Möglichkeit, zu sich selbst Ich zu sagen“.[1]) Und nur im Hinblick auf diese Möglichkeit ist es „in allem Bewusstsein ein und dasselbe“;[2]) im Hinblick auf diese Möglichkeit ist es aber auch — und das ist hier das entscheidende — eine formale Bestimmung des empirischen Bewusstseins. — Aber auch das zweite Glied der Uphuesschen Alternative unterliegt schwerwiegenden Bedenken. Denn es lässt nicht nur die Frage nach der erkenntnistheoretischen Natur des göttlichen Bewusstseins, sondern vor allen Dingen auch die nach dem Verhältnis des letzteren zu Raum und Zeit offen.

2. Allein Uphues leugnet die formale Natur des „Bewusstseins überhaupt“ ganz besonders im Hinblick auf die Beharrlichkeit des Ich. „Wie sollen wir“ — so frägt er — „von Synthesen in unserem Bewusstsein, von Urteilen, Erinnern und Wiedererkennen reden können, wie sollen wir überhaupt Bewusstseinsvorgänge als unsere eigenen bezeichnen und von fremden

---

[1]) Kant, Über die Fortschritte der Metaphysik u. s. w. Kleinere Schriften zur Logik und Metaphysik. Herausgegeben von Karl Vorländer. Leipzig 1905. Dritte Abteilung. S. 95.

[2]) Kr. d. r. V. (Ausgabe Vorländers), S. 141.

unterscheiden können, wenn wir mit Kant leugnen wollen, dass das Ich beharrlich dasselbe bleibt? Und das muss doch geleugnet werden, wenn es nichts anderes ist als die bei all unseren Akten beständig wiederkehrende, also mit diesen Akten auch beständig sich in die Vergangenheit verschiebende blosse Form unseres Bewusstseins."[1]) — Wie steht es nun um diese sachlich weitausgreifenden Einwände?

Die „transscendentale Apperzeption" — oder das „Bewusstsein überhaupt", denn um dieses handelt es sich auch hier — ist, weil es die formale Bedingung eines möglichen Bewusstseins darstellt, zugleich der Inbegriff der Bedingungen der Objektivität sinnlicher Vorstellungen oder, was dasselbe ist, der formalen Bedingungen des Gegenstandes der Erfahrung. Sie ist diejenige Einheit, durch welche wir die subjektiv gültige Mannigfaltigkeit der Erfahrung im Begriffe eines allgemeingültigen Gegenstandes verknüpfen. M. a. W.: Nicht die Dinge an sich selbst sind Gegenstände der Erfahrung, sondern die in der Einheit des Begriffes vom Gegenstande vereinigten Erscheinungen von Dingen. Jene Einheit aber ist nichts als der Gedanke eines objektiven Grundes der Erscheinungen, mithin in allen Gegenständen der gleiche, also formal. Und weil Gegenstände in der Erfahrung keine andere Funktion haben als die, den Grund ihrer Erscheinungen zu bilden, so ist jene Einheit eine Bedingung des Gegenstandes der Erfahrung. Nun kann aber der Begriff der Einheit nur definiert werden im Hinblick auf die Verknüpfung durch ein Bewusstsein. Deshalb ist die jedem Bewusstsein als solchem gemeinsame, d. h. formale Art der Verknüpfung — und diese ist das „Bewusstsein überhaupt" — eine Bedingung des allgemeingültigen Gegenstandes der Erfahrung.

Die tatsächliche Erfüllung jener Bedingungen durch die Dinge nun ist von der Existenz empirischer Bewusstseine schlechthin unabhängig: die objektive Natur besteht weiter, auch wenn „ich" nicht da bin, d. h. sie fährt fort, Gegenstand einer möglichen Erfahrung zu sein. Daraus folgt, dass die Bedingungen für die Objektivität der Natur, also das „Bewusstsein überhaupt", mit dem empirischen Bewusstsein nicht zusammenfallen können. Im Gegensatze zu diesem ist jenes die zeitlich und inhaltlich nicht bestimmte Bedingung für die Möglichkeit, dass

---

[1]) K. u. s. V„ S. 244 f.

Dinge Gegenstände der Erfahrung werden können. Sie ist die Norm, gemäss welcher ein mögliches empirisches Subjekt seine Vorstellungen nach empirischen Regeln der Psychologie verknüpfen muss, damit sie allgemeingültig, d. h. auf Objekte bezogen seien. Im Hinblick gerade hierauf bestimmt Kant das „Bewusstsein überhaupt" durch die Möglichkeit, das zu verknüpfende mit dem an sich leeren Gedanken zu begleiten: ich denke. In der Tat ist es nichts anderes, als die mit dieser Möglichkeit, die natürlich mit psychologischer „Fähigkeit" nichts zu tun hat, gegebene Bedingung der Einheit. Das „Bewusstsein überhaupt" ist daher nicht ein Wesen, das denkt, sondern das in dem leeren Begriff des Denkens gelegene Formalgesetz der Verknüpfung, zugleich das Formalgesetz des Verknüpften selbst. — Ist nun dieser Begriff eine Bedingung des Gegenstandes der Erfahrung, dann steht der letztere zugleich auch unter der Bedingung eines möglichen Bewusstseins von der Identität seiner selbst. Denn „nur dadurch, dass ich ein Mannigfaltiges in Einem Bewusstsein verbinden kann, ist es möglich, dass ich mir die Identität des Bewusstseins in diesen Vorstellungen selbst vorstelle, d. i. die analytische Einheit der Apperzeption ist nur unter der Voraussetzung irgend einer synthetischen möglich"; — und andererseits ist nur die Vorstellung der Identität des Bewusstseins der psychologische Ausdruck seiner Funktion als synthetische Einheit. So verbürgt also gerade die Reflexion auf den formalen Charakter der transscendentalen Synthetis den von Uphues vertretenen Grundsatz von der Identität des Ich.

3. Das Bewusstsein von der Identität des Ich hängt nun freilich mit einer Kenntnis der „wahren" — wenn man so sagen dürfte —, der „objektiven" Beschaffenheit des Subjektes nicht zusammen: Das „Ich der Apperzeption" kann über „die Identität der Person" niemals entscheiden.[1]) Von jener spricht denn auch in der Kritik einer apriori von Dingen urteilenden Vernunft Kant, von dieser handelt in dem angeführten Zusammenhange Uphues. Kant erörtert „die Identität des Bewusstseins meiner selbst in verschiedenen Zeiten" nur als „eine formale Bedingung meiner Gedanken und ihres Zusammenhangs", welche „die numerische Identität meines Subjekts" nicht verbürgt;[2]) Uphues dagegen jenes beharrlich dasselbe bleibende Etwas, das unseren Be-

[1]) Vgl. Kant, Kr. d. r. V. (Ausgabe von K. Vorländer), S. 345.
[2]) Ebenda S. 738.

wusstseinsvorgängen zugrunde liegt. [1]) Und deshalb trifft die Argumentation Uphues' zugunsten dieses „Etwas“ die Lehre Kants höchstens nur an der einen für das Wesen ihrer Aufgabe freilich recht wenig bedeutsamen Stelle, wo Kant gleichsam zum Beweise der Verschiedenheit zwischen formaler Identität des Bewusstseins und numerischer Identität der Person, zum Beweise also, dass „ohnerachtet der logischen Identität des Ich doch ein solcher Wechsel vorgegangen sein kann, der es nicht erlaubt, die Identität desselben beizubehalten“, das bekannte Gleichnis der elastischen Kugeln heranzieht.[2]) „Nehmt nun, nach Analogie mit dergleichen Körpern, Substanzen an, deren die eine der anderen Vorstellungen samt deren Bewusstsein einflösste, so wird sich eine ganze Reihe derselben denken lassen, deren erste ihren Zustand samt dessen Bewusstsein der zweiten, diese ihren eigenen Zustand samt dem der vorigen Substanz der dritten und diese ebenso die Zustände aller vorigen samt ihrem eigenen und deren Bewusstsein mitteilte. Die letzte Substanz würde also aller Zustände der vor ihr veränderten Substanzen sich als ihrer eigenen bewusst sein, weil jene zusamt dem Bewusstsein in sie übertragen worden, und demunerachtet würde sie doch nicht eben dieselbe Person in allen diesen Zuständen gewesen sein.“ Das Kantsche Gleichnis mag ja in seiner ganzen Anlage — wie Uphues darlegt — [3]) verfehlt sein. Was es aber nach Kants Absicht leisten soll, ist in dem Problem der kritischen Philosophie wohlbegründet. Es ist nichts anderes als die Beantwortung der Frage, ob die formale Identität des Ich, sofern es niemals Gegenstand, ja, streng genommen unter dem Gesichtspunkt der Gegenständlichkeit nicht einmal gedacht werden kann oder aber die numerische Identität der Person, also das „mir“ zugrundeliegende Wesen die oberste Bedingung der Möglichkeit von Objekten der Erfahrung darstellen. Das Kantische Gleichnis, das den letztgenannten Fall ausschliessen will, zeigt, wie man mit jeder Theorie vom „Wesen“ des Ich den Rahmen der kritischen Philosophie und damit auch den Boden einer fruchtbaren Auseinandersetzung mit Kant verlässt. Die Frage nach dem Wesen des Ich verhält sich zum kritischen Problem der transscendentalen Apperzeption, wie etwa die Frage nach dem Realgrunde der Dreidimensionalität des Raumes der euklidischen Geometrie zur Er-

---

[1]) K. u. s. V., S. 246.
[2]) Kant, a. a. O.
[3]) K. u. s. V., 245 f.

örterung des Grundes der objektiven Geltung der geometrischen Axiome oder — um ein weiterhergeholtes Beispiel heranzuziehen — wie die Leibnizsche Lehre von den Kraftzentren zu der Galileischen Theorie der Bewegung.

4. Aber auch auf dem Boden einer eminent „antimetaphysischen“ Erkenntnislehre kann die logische Identität des Ich mit der numerischen Identität der Person gleichgesetzt werden. Ja, diese Gleichsetzung steht geradezu im Zentrum der Position des Empiriokritizismus der Gegenwart. Freilich gilt sie hier — man denke an die Philosophie Machs — nicht wie bei Uphues dem Beweise, sondern der Widerlegung der These von der numerischen Identität der Person. Allein, da dieser Unterschied an der grundsätzlichen erkenntnistheoretischen Bedeutung jener Gleichsetzung nichts ändert, so erscheint ein Exkurs in die Machsche Erkenntnislehre auch im Zusammenhange unserer Darlegung gerechtfertigt.

Mach bekämpft die Berechtigung der Vorstellung von der numerischen Identität der Person und glaubt damit auch die von der logischen Identität des Ich getroffen zu haben. Das Ich kann nach Mach nicht mit sich selbst identisch bleiben, so gewiss die „Elemente“, aus welchen es besteht, wechseln. Denn „die Elemente bilden das Ich. Ich empfinde Grün, will sagen, dass das Element grün in einem gewissen Komplex von anderen Elementen (Empfindungen, Erinnerungen) vorkommt.“[1]) — Allein — und das ist für unsere Haltung entscheidend — die Vorstellung eines solchen Ich-Komplexes — sein Begriff mag vollziehbar sein, oder nicht — ist niemals eine beweiskräftige Instanz gegen die Annahme einer logischen Identität des Ich; und zwar deshalb nicht, weil er sie in der Beziehung seiner Elemente zu einander, in deren Ordnung nach einem Prinzip der Einheit schon voraussetzt. Die Machschen Sätze: „Wenn ich aufhöre grün zu empfinden, wenn ich sterbe, so kommen die Elemente nicht mehr in der gewohnten, geläufigen Gesellschaft vor. Damit ist alles gesagt[2]) — bestritten höchstens nur die Identität der Person; — gegen die logische Identität des Ich beweisen sie nichts. Denn

[1]) Mach, Analyse der Empfindungen. Fünfte Auflage. Jena 1906. S. 19.

[2]) Ebenda; vgl. hierzu Külpe, Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland. Leipzig 1904. S. 17—25. Ferner meine Schrift: Zur Kritik der Machschen Philosophie. Berlin 1903 und meinen Aufsatz: Empiristischer und kritischer Idealismus. Beilage z. Allg. Ztg. vom 5. Sept. 1903.

diese ist nur ein anderer Ausdruck für die formale Voraussetzung der Möglichkeit einer „Gesellschaft“ von Elementen überhaupt.

Ja, sie ist die formale Voraussetzung jedes einzelnen Elementes selbst als eines von anderen unterscheidbaren Gebildes. „Gegeben“ sind diese Elemente eben nur im Hinblick auf die Spezifizität ihres Inhaltes oder als methodische Ausgangspunkte der erkenntnistheoretischen Überlegung. Als „Elemente“ aber sind sie gedacht;[1]) als „Elemente“ sind sie — um eine treffende Bezeichnung B. Bauchs zu gebrauchen — schon „für die Erkenntnis bestimmt“.[2]) — Mach will die These von der Identität des „Ich“ widerlegen, indem er dessen komplexe Struktur enthüllt, indem er es aus „Elementen“ bestehend aufweist; in Wahrheit behauptet er aber die Identität des Ich schon im Begriff, d. h. mit der formalen Einheit seiner Elemente. Hume, auf den der Empirismus sich so gerne beruft, sah hier weitaus schärfer. Wohl gibt es auch für ihn kein mit sich selbst identisch bleibendes Ich. Auch für ihn ist es nur jenes berühmte „Bündel verschiedener Perzeptionen, die einander mit unbegreiflicher Schnelligkeit folgen und beständig in Fluss und Bewegung sind“. Aber schon erfasst er die Umrisse des kritischen Problems der formalen Synthesis. „Alle meine Hoffnungen schwinden, wenn ich daran gehe, die Faktoren zu bezeichnen, welche unsere successiven Perzeptionen für unsere Vorstellung oder unser Bewusstsein vereinigen. Ich kann keine Theorie ausfindig machen, die in diesem Punkte befriedigt.“ [3]) Diese Sätze enthalten die schärfste Kritik der Erkenntnistheorie Humes und den treffendsten Hinweis auf den Punkt, an welchem Kant sie überwand: die synthetische Einheit der Apperzeption, den formalen Grund der Verknüpfung in aller Erfahrung.

Wo der scharfe Begriff des letzteren fehlt, dort verfällt man eben als Metaphysiker wie als Antimetaphysiker dem „Paralogismus der Personalität“.

Gewiss, die Vorstellung von der „Gegebenheit“ der Elemente will bei Mach nur der „voraussetzungslose“ Ausdruck des Gedankens sein, dass sie die derzeit letzten Bausteine der Wirklich-

---

[1]) Vgl. Hell, Ernst Machs Philosophie. Stuttgart 1907. S. 28.

[2]) Bauch, Zum Begriff der Erfahrung. Philos. Wochenschrift und Literaturzeitung. Bd. I.

[3]) Hume, A treatise of human nature. Ausgabe von L. A. Selby-Bigge. Oxford 1896. S. 635 f. Vgl. auch Riehl, a. a. O., S. 204.

keit bilden. — Es kann hier nicht untersucht werden, inwieweit sie dieser Funktion gewachsen, inwieweit sie dagegen — wie Mach selbst einmal sagt — „Abstraktionen" darstellen.[1]) Sicher ist, dass sie als qualitativ bestimmte Einheiten den formalen, wie den materialen Bedingungen der Erkenntnis unterliegen müssen: wie sie auf der einen Seite vom Gesetz der reinen Synthesis beherrscht werden, so wenig entziehen sie sich auf der anderen den metaphysischen Gesichtspunkten der kritischen Erkenntnislehre, die von der Vorstellung der qualitativen, wie der räumlich-zeitlichen Spezifizität des „Gegebenen" nicht zu trennen sind.

5. Auf diese letztere konzentriert und in der Besinnung auf ihren Grund erschöpft sich das „metaphysische" Interesse des theoretischen Kritizismus. Der theoretische Kritizismus berührt, anders gesagt, seinem Begriffe gemäss die metaphysische Frage nach dem Sein nur an einem Punkte, dort nämlich, wo er auf das Sein als auf eine Bedingung objektiver Erkenntnis reflektiert. Die kritische Erkenntnistheorie hat in diesem Sinne an dem „Ding an sich" — Problem nur methodisches Interesse: es ist für sie der Inbegriff der ausserzeitlichen Bedingungen für die materiale und die erkenntnistheoretische Spezifizität der apriori nicht erkennbaren Elemente des Erfahrungsobjektes, d. h. sowohl für die qualitative und intensive Besonderheit des Erfahrungsmaterials, wie dafür, dass in einem bestimmten Fall eine bestimmte Kategorie in bestimmter empirischer Determination die Allgemeingültigkeit des Gegenstandes der Erfahrung verbürgt. Den Begriff solcher Bedingungen fixieren, heisst die Einführung des vielumstrittenen Begriffes vom „Ding an sich" rechtfertigen. Wer also die Berechtigung dieses letzteren Begriffs leugnet, muss vor allem die Widerspruchslosigkeit jenes ersteren bestreiten. Damit ist die Sachlage und das Prinzip der Diskussion hinreichend klar bezeichnet. Das Kriterium für das oft bezweifelte Recht zur Frage nach der Existenz von Dingen an sich ist das Problem der Möglichkeit eines Begriffs von ausserzeitlichen Bedingungen für die Spezifizität des Erfahrungsinhaltes. Dieser Begriff aber ist zweifellos möglich, so gewiss der bekannte Einwand Jakobis durch die fundamentale Unterscheidung der Kritik zwischen „Grundsatz" und „Begriff", zwischen Denken und Erkennen widerlegt ist. Nur als Erkenntnisbegriff involviert nämlich die Vorstellung der

[1]) Vgl. Mach, Erkenntnis und Irrtum. Leipzig 1905. S. 131 Anm.; ferner Hell, a. a. O.. S. 29.

„Bedingung" einen Widerspruch mit dem Prädikat der Ausserzeitlichkeit, als Denkmittel verträgt sie sich mit ihm durchaus. „Es ist sehr wohl möglich, sich der Kategorien nicht bloss in Ansehung der Gegenstände der Sinne, sondern für Dinge überhaupt zu bedienen, aber nur für etwas, was wir sonst nicht erkennen, als nur, dass es nicht Erscheinung ist."[1]) Sofern die sinnliche Bedingung für die Anwendung der Kategorie fehlt, fungiert sie eben nicht als Erkenntnisbegriff, „indessen doch immer die objektive Realität des Begriffs bleibt."[2])

Cassirer hat gewiss nicht unrecht: „Existenz ist nichts ‚an sich selbst'; sondern was mit diesem Begriff gemeint ist, kann immer erst durch die Hinzufügung einer bestimmten Erkenntnisbedingung festgestellt werden. Wir sprechen im populären Sprachgebrauch sowohl von der „Existenz" eines sinnlich wahrnehmbaren Einzeldinges, wie von der der Kraft oder des Atoms; von der „Existenz" der Zahl π, wie von der der ‚Einwohner im Monde'. Erst die schärfere erkenntnistheoretische Analyse zeigt uns, dass es unkritische Naivität ist, alle diese Bedeutungen durcheinander zu werfen; dass es sich hier um eine anschauliche Gewissheit, dort um eine reine gedankliche Setzung, dass es sich in dem einen Falle lediglich um die vollkommene logische Determination, in dem anderen um ein mögliches empirisches Sein handelt, das wir im Fortgange der Erfahrung dereinst tatsächlich antreffen könnten. Somit ist das ‚Sein' eines Inhalts überhaupt kein eindeutiger Begriff, sondern wird dies erst, wenn die Erkenntnisinstanz, auf die wir die Aussage beziehen, feststeht: wenn wir wissen, ob die Empfindung oder die logische Schlussfolgerung, ob das Denken oder die Anschauung für ihn einstehen sollen. Immer muss ein bestimmtes prinzipielles Forum angegeben werden, immer muss gleichsam ein Index und Exponent des Wissens zugefügt werden, damit das Urteil über das Sein seinen klaren Sinn erhält. Abgelöst von jeder Beziehung auf irgend ein Mittel der Erkenntnis überhaupt, verliert der Begriff des Seins jede feste inhaltliche Bedeutung."[3]) — Das sind Sätze von grosser prinzipieller Wichtigkeit und hervorragender begrifflicher Schärfe. Die

---

[1]) Kant, Reflexionen (Erdmann 1386).

[2]) Vgl. auch Riehl, a. a. O., 569.

[1]) Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Zweiter Band. Verlag von Bruno Cassirer. S. 594.

Frage ist ihnen gegenüber nur, ob wir die Behauptung einer Existenz des Dinges an sich von jedem Mittel der Erkenntnis ablösen, wenn wir sie an die kritische Analyse des Gegenstandes der Erfahrung knüpfen. Die Erkenntnisinstanz für das Recht der Behauptung einer Existenz von Dingen an sich ist eben die kritische Analyse des Begriffs vom Gegenstande der Erfahrung. Im Hinblick auf diese Instanz erhält das Ding an sich die Funktion, der Inbegriff der ausserzeitlichen Bedingungen des Gegenstandes der Erfahrung zu sein. — Der Einwand, dass für den Begriff der Existenz von Inhalten stets Instanzen einstehen, die bei aller Verschiedenheit doch darin übereinkommen, dass sie sich der fraglichen Inhalte unmittelbar bemächtigen, während die Vorstellung einer Existenz des Dinges an sich ihren Sinn und ihre Bedeutung erst von dem kritischen Begriff des Erfahrungsobjektes entlehnt, entbehrt der prinzipiellen Begründung. Denn er übersieht die strenge methodische Einheit des Erkenntnisproblems und der Seinslehre der Kritik. Ihr Problem ist die Begründung des Rechtes gegenständlicher Erkenntnis und sie spricht von der Existenz der Dinge genau in dem Umfange, in welchem deren Begriff einen Bestandteil jener Begründung bildet. — Ebensowenig entscheidet der Einwand, der Begriff einer Existenz von Dingen sei völlig unbestimmt; liegt doch gerade in seiner Unbestimmtheit sein ganzer Wert für die Theorie der Erkenntnis. In jener Unbestimmtheit allein findet der Gegensatz des Begriffs einer Existenz von Dingen an sich zur Vorstellung der Existenz als Erkenntnisbegriff, d. i. zum Begriff der Objektivität, seinen adäquaten Ausdruck. Die Unbestimmtheit des Existenzbegriffs in seiner Anwendung auf Dinge an sich ist nur eine andere Bezeichnung für die Funktion der Ding-an-sich-Vorstellung als eines sogenannten Grenzbegriffs. „Der Begriff eines Noumenon ist bloss ein Grenzbegriff, um die Anmassung der Sinnlichkeit einzuschränken, und also nur von negativem Gebrauche. Er ist aber gleichwohl nicht willkürlich erdichtet, sondern hängt mit der Einschränkung der Sinnlichkeit zusammen, ohne doch etwas Positives ausser dem Umfang derselben setzen zu können.“[1])

Gewiss, auch Uphues hat Recht: der einfache Schluss von der Erscheinung auf etwas, was erscheint, ist analytisch und beweist für das reale Dasein der Dinge an sich noch nichts. Allein,

---

[1]) Kant, Kr. d. r. V. (Vorländer). S. 274.

diese Bemerkung träfe Kant nur dann, wenn er das reale Dasein der Dinge mit Hülfe dieses Schlusses hätte erweisen wollen, oder, wenn er es unterlassen hätte zu zeigen, dass eine Erkenntnis der Dinge nur in deren Beziehung auf die Einheitsfunktion eines „Bewusstseins überhaupt“ in den Formen der Anschauung, d. h. als Erscheinungen möglich ist. Gerade dieser Beweis aber ist das Ergebnis des theoretischen Kritizismus, weil er die Voraussetzung für die Beantwortung der fundamentalen Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori ist. Nicht der blosse Begriff der Erscheinung, der Beweis für die Gültigkeit dieses Begriffs vielmehr ist der Rechtsgrund für die These von der Existenz von Dingen an sich.[1])

Als Grenzbegriff liegt die Vorstellung real existierender Dinge an sich nicht jenseits einer dogmatisch aufgepflanzten Schranke der Erkenntnis, „einer Umzäunung, die nicht überschritten werden darf“,[2]) sondern einer Grenze, die, eben weil sie vom Begriff der Erkenntnis gezogen ist, durch Erkenntnis nicht überschritten werden kann. — Sie kann nicht überschritten, aber sie kann auch nicht beseitigt werden, am allerwenigsten auf dem Boden und mit dem methodischen Rüstzeug der kritischen Erkenntnistheorie selbst. Denn die Frage, die mit dieser Forderung implicite bejaht ist, verneint der Kritizismus: der gesamte Inhalt der Erfahrung kann aus den Formalgesetzen der Erkenntnis niemals hergeleitet werden. Wohl entspricht es dem Begriff der kritischen Philosophie, das Walten dieser Formalgesetze sich immer deutlicher zu Bewusstsein zu bringen, die Erfahrung methodisch und erkenntnistheoretisch immer mehr zu rationalisieren. Aber je gründlicher sie diesen Bedingungen ihres Begriffes genügt, umso schärfer muss sie auch auf die materialen Angriffspunkte jener Formalgesetze reflektieren. Denn hier liegen, gleichnisweise gesprochen, die für die Funktion der Formalgesetze der Erfahrung notwendigen Widerstände, hier liegen die Voraussetzungen für die tatsächliche Herrschaft der Einheitsgesetze des Verstandes. Wie man diese materialen Voraussetzungen der Erfahrung als solche und deren Bedingungen nennt und wo man sie beginnen lässt, ist prinzipiell gleichgültig. Der Versuch, sie zu eliminieren, aber involviert den Beweis für die durchgängige Apriorität sämtlicher Wissenschaften. So lange dieser nicht erbracht werden kann,

[1]) Vgl. Riehl, a. a. O., S. 562.

[2]) K. u. s. V., S. 45.

so lange hat auch der methodische Begriff eines „Dinges an sich", so lange hat der Begriff des Seins neben dem der Geltung in der Erkenntnistheorie Bürgerrecht. — In dem methodischen Begriff der Gegebenheit konzentriert sich das metaphysische Interesse des Kritizismus. Eine Wissenschaft von den Bedingungen des Gegebenen als solchen gibt es nicht, weil diese den Voraussetzungen, die an den Begriff der Wissenschaft geknüpft sind, widersprechen. „Die Kritik der reinen Vernunft bejaht das Metaphysische, sie verneint die Metaphysik."[1])

6. Die Position Uphues' freilich treffen diese Bemerkungen nicht; seine Polemik gegen den Ding-an-sich-Begriff gründet sich auf Erwägungen anderer und eigener Art. „Wer sagt uns denn, dass die Empfindungen und die aus ihnen entstehenden Vorstellungen Affektionen des Subjekts durch den Gegenstand sind? Soll das etwa daraus geschlossen werden, dass wir das Bewusstsein haben, sie würden uns aufgedrängt? Aber wie oft ist das bei Phantasievorstellungen der Fall, werden wir doch unter Umständen von ihnen förmlich verfolgt. Oder daraus, dass wir nicht das Bewusstsein haben, dass sie aus unserem Inneren stammen?"[2]) — Die Frage, die Uphues hier zur Diskussion stellt, ist diese: entscheidet der Zwang der Wahrnehmungen über die Annahme der realen Existenz von Dingen an sich als materialer Voraussetzungen allgemeingültiger Objekte der Erfahrung? In Übereinstimmung mit Uphues können wir diese Frage unter Hinweis auf das Phaenomen der Phantasievorstellungen verneinen. Aber wir müssen hinzufügen: der philosophische Kritizismus behauptet auch nicht, was jene Frage bezweifelt. Die kritische Philosophie behauptet die reale Existenz von Dingen an sich zunächst nur, sofern gegebene Wahrnehmungen den konstitutiven Bedingungen der Erfahrung genügen. Diese Beschränkung ist begründet in dem spezifischen Problem der kritischen Philosophie; in ihrer Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori, nach den Grenzen einer möglichen Erkenntnis von Dingen. Genügen nun gegebene Wahrnehmungen jenen Bedingungen nicht, dann folgt für die kritische Philosophie freilich auch noch nicht, was Uphues anzunehmen scheint, dass ihnen Dinge an sich überhaupt nicht zugrunde lägen; denn wäre es so, dann müsste der Inhalt auch dieser Wahrnehmungen in formal-apriorische Bestimmungen auf-

[1]) Riehl, a. a. O., S. 584.
[2]) K. u. s. V., S. 72.

gelöst werden können. Vielmehr folgert die kritische Philosophie daraus mit Recht nur dies, dass die ihnen zugrundeliegende Realität von anderer Beschaffenheit sei wie die, welche die materialen Bedingungen von Gegenständen der Erfahrung ausmacht. Sie folgert die Spezifizität der materialen und ausserzeitlichen Bedingungen jener cerebralen Prozesse, die wir für unsere Phantasiegebilde verantwortlich machen. — Mit dieser Folgerung widerspricht sich der Kritizismus durchaus nicht. Denn nicht die Eigenschaftslosigkeit, sondern nur die Unerkennbarkeit der Beschaffenheit von Dingen an sich selbst hat er mit Hülfe der transscendentalen Methode erwiesen.

Mit solchen Erwägungen berühren wir das komplizierte Problem der „Affektion" des „Subjektes" durch „Dinge an sich". Die historische Frage nach der vielleicht nicht völlig eindeutigen Stellung Kants zu diesem Problem soll hier unerörtert bleiben. Sie ist mit hervorragendem Scharfsinn von H. Vaihinger diskutiert worden.[1]) Für uns steht die systematische Bedeutung des Begriffes von der „Affektion" des Subjektes, die Frage nach dem Sinn dieses Begriffes in der kritischen Erkenntnislehre im Vordergrund. — Da der Begriff der Affektion von dem der Empfindung nicht zu trennen ist, kann die Affektion auch vom Begriff des empirischen Bewusstseins nicht getrennt werden, d. h. sie kann nicht getrennt werden von der durch irgendwelche „Inhalte" realisierten Möglichkeit zu sich selbst „ich" zu sagen. Bedenkt man nun, dass der erkenntnistheorische Begriff der Affektion von dem einer zeitlichen Beziehung zwischen einem räumlich äusseren und dem einer Wahrnehmung zugeordneten cerebralen Prozess strenge geschieden werden muss, so darf man die Affektion des Subjektes durch Dinge an sich kurz als die Determination des transscendentalen Bewusstseins im empirischen durch Dinge als Erscheinungen kennzeichnen. Das Produkt dieser Determination als solches ist das Objekt der Psychologie, zugleich das Substrat — soweit die materialen Bedingungen hierfür erfüllt sind — für die weitere Betätigung der reinen Synthesis bei der Bestimmung des Erfahrungsobjektes.

Das Ding an sich der kritischen Philosophie ist weder eigenschafts- noch beziehungslos, es ist das Ding ausserhalb der Beziehungen und Bedingungen der Erfahrung; zugleich aber das

[1]) Vgl. Vaihinger, „Zu Kants Widerlegung des Idealismus" in den Strassburger Abhandlungen zur Philosophie. Freiburg und Tübingen 1884.

Ding, sofern es der Beziehung auf die Bedingungen der Erfahrung fähig ist. In diesem Sinne ist es der Inbegriff der auf die Formen der Erfahrung gerichteten Bedingungen des Erfahrungsinhaltes. Ja diese Beziehung ist das an ihm methodisch wesentliche. Es ist dasjenige an ihm, was einerseits die „Affektion" des Subjektes ermöglicht, andererseits der „Affinität des Mannigfaltigen" zum Grunde liegt. Denn diese ist der Ausdruck dessen, dass Wahrnehmungen als mögliche Bestimmungen empirischer Gegenstände von vornherein begreiflich, durch Begriffe verknüpfbar, d. h. von vornherein an der Form des Begriffes orientiert sein müssen: das Gesetz, durch welches als Erscheinungen „gegebene" Dinge zu Objekten der Erfahrung werden, ist zugleich das Gesetz, nach welchem Dinge als Erscheinungen „gegeben" sind.[1]) „Die Dinge, die uns a posteriori gegeben werden, müssen ebenso wohl ein Verhältnis zum Verstande haben, d. i. eine Art der Erscheinung, dadurch es möglich ist, von ihnen einen Begriff zu bekommen, als ein Verhältnis zur Sinnlichkeit, d. i. eine Art des Eindrucks, wodurch es möglich ist, Erscheinung zu bekommen. Daher wird alles, was uns a posteriori durch Sinne nur bekannt werden kann, unter der allgemeinen Bedingung eines Begriffes stehen, d. i. der Regel gemäss sein, wodurch es möglich ist, von Dingen Begriffe zu bekommen; demnach wird alles so erscheinen, dass es eine Möglichkeit sein muss, es (seiner Form nach) a priori zu erkennen."

7. So definiert also der kritische Begriff der Erfahrung den theoretischen Begriff des Dinges an sich selbst in negativer, wie in positiver Beziehung. Je weniger entwickelt der Erfahrungsbegriff ist, um so schwankender ist auch der Begriff des Dinges an sich, um so leichter werden dem letzteren konstitutive Merkmale des Gegenstandes der Erfahrung beigelegt. Die Definition des Dinges an sich als eines obgleich nicht eigenschaftslosen, so doch schlechthin unerkennbaren und nur auf die Form der Erfahrung bezogenen Faktors ist vom Standpunkte einer

---

[1]) Vgl. Riehl, Einführung in die Philosophie der Gegenwart. Leipzig 1903. S. 126; vgl. auch Rickert, a. a. O., sowie Groos, Beiträge zum Problem des „Gegebenen". Zeitschrift f. Philosophie und philosoph. Kritik. Bd. 130, Heft 9; ferner Natorp, Zur Streitfrage zwischen Empirismus und Kritizismus, Arch. f. system. Philosophie, 1899 und meine Schrift, „Über die Lehre Humes von der Realität der Aussendinge", Berlin 1904. S. 51.

psychologisierenden Erfahrungstheorie, etwa vom Standpunkte Humes aus, nicht möglich: hier wird das Ding an sich zur Substanz, hier wird die Substanz, dieses allgemeine Formalgesetz des Seins von Dingen in der Erfahrung zu einem nach Inhalt und Form unbestimmten Etwas, zu jenem „dunklen Klumpen, den wir" — wie Mach[1]) es einmal ausdrückt — „zu unseren Wahrnehmungen unwillkürlich hinzudenken." — Dies vor allem ist es, was eine logische Erfahrungstheorie an dem Ding an sich „der Philosophie des Inselreiches", ausstellen muss, dies der Punkt, an welchem Uphues mit einem der bedeutendsten Vertreter jener Philosophie übereinstimmt: auch für Uphues[2]) ist das Ding an sich wie für Hume ein „beharrliches Etwas", das den eigentlichen Gegenstand der Wahrnehmung bildet, es ist das Objekt der Lockeschen, nicht das Ergebnis der Kantischen Kritik des Erfahrungsbegriffes. Und wie bei Hume, so wurzelt auch hier die Lehre von der Beharrlichkeit des Dinges an sich in einem über die Erfahrung hinausgreifenden Gebrauch des Grundsatzes der Substanz.[3]) — Die Motive freilich sind im Grunde verschieden.

Bei Hume ist der Verwendung des Substanzbegriffes keine objektiv gültige Grenze gesetzt, weil dieser Begriff für ihn nur

---

[1]) Mach, Populärwissenschaftliche Vorlesungen. Zweite Aufl. Leipzig 1897. S. 225; vgl. noch meine Schrift, Über die Lehre Humes von der Realität der Aussendinge. Berlin 1904. S. 96.

[2]) K. u. u. V. S. 161.

[3]) Uphues freilich entgeht dieser Konsequenz zunächst durch die Trennung der Begriffe von Beharrrlichkeit und Substanz. (Vgl. K. u. s. V. S. 141 und 149.) Für ihn ist das Substanzgesetz nur das Gesetz der Eigenörtlichkeit, der Satz also: Ein Ding kann nicht zugleich mit anderen denselben Ort einnehmen. (S. 138.) Allein, die Konsequenz dieser Trennung wird, sofern man ihre Berechtigung überhaupt zugestehen sollte, wieder paralysiert durch die sehr scharf betonte Unterscheidung zwischen der anschaulichen und der gedachten Substanz. Jene ist nicht beharrlich und unterliegt dem Fluss des Werdens. Diese ist das Gesetz, durch das wir die Substanz als Träger der wechselnden und veränderlichen Sinneseigenschaften betrachten (S. 149). — Wir denken nach Uphues „in und mit der anschaulichen Substanz" auch jenes „beharrlichen Etwas"; von welchem oben die Rede gewesen, um so auch die anschauliche Substanz als ein — relativ-beharrliches aufzufassen. — Daraus ergiebt sich dann weiterhin ein gewisses Schwanken in der erkenntnistheoretischen Bewertung jenes „beharrlichen Etwas"; es ist auf der einen Seite der eigentliche Gegenstand der Wahrnehmung (S. 161), auf der anderen Seite ist es von seiner Erscheinung, wozu auch das Eigenörtliche gehört, durchaus unabhängig (S. 163).

in Betracht kommt als das Mittel zur Befriedigung eines subjektiven, wenngleich der Laune und dem Zufall seiner biologischen Begründung zufolge entrückten, Erkenntnisbedürfnisses. Seine substantialen Dinge an sich haben die Aufgabe, den Wahrnehmungen den vom belief mit der unwiderstehlichen Gewalt des Instinktes geforderten Rückhalt zu geben. Bei Uphues hingegen wurzelt die dogmatische Verwendung des Substanzbegriffes in der Trennung des Begriffes der „Gültigkeit" der Kategorien von dem ihrer Anwendung. Nur diese letztere, nicht auch die erstere sei auf die Erfahrungswelt beschränkt. — Wird der Begriff einer „Grenze" der Anwendung von Kategorien nicht psychologistisch missverstanden, dann kann jener Begriff von vornherein nichts anderes bedeuten, als die Grenze eines gültigen Gebrauchs von Kategorien.

8. Dennoch liegt der Grund für die Gegenüberstellung von „Anwendung" und „Gültigkeit" bei Uphues nicht in diesem simplen psychologistischen Missverständnis. Er liegt weitaus tiefer: er entspricht durchaus seiner Auffassung von der erkenntnistheoretischen Bedeutung des Raumes und der Geometrie. Auch hier wurde — wie oben dargelegt — ein Gegensatz konstruiert zwischen der Art und dem Umfange der Geltung, zwischen der Tatsache der von der Existenz entsprechender Objekte unabhängigen Geltung geometrischer Lehrsätze und der Beschränkung ihrer Gültigkeit auf Gegenstände möglicher Erfahrung. Die kritische Philosophie konnte diese Gegenüberstellung nicht anerkennen, denn gerade sie verbindet ja in ihrem Ergebnis die bei Uphues getrennten Gesichtspunkte: sie zeigt, wie es verständlich sei, dass das Beschränktsein der Geltung der euklidischen Geometrie auf die Erfahrung unabhängig von aller Erfahrung bewiesen wird. — Nicht die „Wahrheit" jener Sätze an sich nämlich, sondern deren Geltung für die Erfahrung, ungeachtet dessen, dass sie unabhängig von aller Enfahrung, also auch unabhängig von der Existenz entsprechender Objekte, bewiesen werden, ist das Problem der kritischen Erkenntnislehre; und die Lösung dieses Problems schliesst zugleich die Beschränkung der gültigen Anwendbarkeit jener unabhängig von aller Bestätigung durch Erfahrung geltenden Sätze auf Gegenstände möglicher Erfahrung in sich.

Mit der Konstruktion eines erkenntnistheoretischen Gegensatzes zwischen der Gültigkeit und der Anwendung von Sätzen,

beziehungsweise mit der unbedenklichen Beschränkung der erkenntnistheoretischen Betrachtungsweise auf die Frage der Gültigkeit von Sätzen schlechtweg, verlässt man daher den Boden der kritischen Philosophie. Denn im Gegensatz hierzu lehrt der philosophische Kritizismus, dass gegenständliche Geltung in der Erfahrung eine besondere, nämlich die durch Wahrnehmungen bestimmte, Art der allgemeinen Geltung überhaupt bedeute. Uphues hat die ideale Geltung allein im Auge. Dies bahnt ihm den Weg zu seiner Erkenntnismetaphysik, dies begründet uns einerseits seine Beziehungen zum — aristotelischen — Platon und zu Thomas von Aquino, andererseits die unleugbare Verwandtschaft seiner Erkenntnisprinzipien, sofern man von deren theologischen Elementen absieht, mit denen der „Wissenschaftslehre" Bolzanos, der „Gegenstandstheorie" Meinongs und der „Logistik" Couturats. Bei allen diesen Denkern handelt es sich, — ungeachtet der tiefgehenden Unterschiede zwischen ihren besonderen Absichten und der zur Verwirklichung der letzteren aufgewandten Mittel — gleichwie für Ulphues darum, den Begriff der „Gültigkeit" von Inhalten, im besonderen von Urteilen, von jeder Beziehung auf deren „Anwendung" zu befreien; im Gegensatz zur kritischen Philosophie ist für alle das letzte ihren erkenntnistheoretischen Erwägungen subintelligierte Ziel daher nicht die Feststellung des Grundes und die Definition des Begriffs der Objetivität der Erfahrung sondern der Begriff jener Gültigkeit, bezw. der „Wahrheit" selbst. Wodurch dieser Begriff im besonderen symbolisiert wird, ob in platonisierend-thomistischer Weise, durch die Vorstellung einer Existenz in Gott — oder durch eine Verallgemeinerung des Gegenstandsbegriffes, ist von prinzipiell untergeordneter Bedeutung. Sicher ist, dass konsequenterweise keiner der genannten Standpunkte dem Problem des philosophischen Kritizismus gerecht zu werden vermag, obschon keiner von ihnen dieses Problem beseitigt.

Die Rolle der Erkenntnislehre beginnt erst diesseits vom metaphysischen Problem der Wahrheit. Nicht deren Wesen, sondern nur deren Bedeutung in der Erkenntnis interessiert sie; in der Erkenntnis aber bedeutet Wahrheit ein bestimmtes, je nach der Beschaffenheit unserer Aussagen verschiedenen Grundsätzen gemässes Verhalten dieser Aussagen. Die Erkenntnislehre interessieren bloss jene Grundsätze als die Kriterien der Wahrheit. Ja das spezifische Problem der kritischen Erkenntnislehre ist es,

das Kriterium der Wahrheit derjenigen Sätze festzustellen, die für Dinge der Erfahrung nicht auf Grund der Erfahrung gelten, die mithin notwendig gelten, die aber dennoch nicht aus blossen Begriffen Geltung beanspruchen. Und sie findet dieses Kriterium darin, dass jene Sätze implicite die konstitutiven Bedingungen von Gegenständen der Erfahrung enthalten, Bedingungen, deren Inbegriff die an (anschaulichen) Erscheinungen von Dingen sich betätigende erkenntnistheoretische Funktion des Urteils darstellt.

Nur von Urteilen, nicht aber auch von der erkenntnistheoretischen Funktion des Urteils, Vorstellungen überhaupt in allgemeiner Weise zu verbinden und von deren Besonderungen, den Kategorien, kann „Wahrheit" prädiziert werden; denn Kategorien sind material nicht bestimmte logische Formen von Urteilen. An Kategorien kann m. a. W. nicht unterschieden werden — wie etwa an den Sätzen der Metageometrie — zwischen Gültigkeit und Anwendung. Vielmehr sind hier die Bedingungen der letzteren zugleich auch die der ersteren. In dem Begriff der Kategorie schon ist, gleichwie in dem Begriff der reinen Formen der Anschauung die Unmöglichkeit einer Trennung zwischen Gültigkeit und Anwendung begründet. Ihre Beziehung auf den Begriff der Erfahrung schliesst eine solche Trennung von vornherein aus.

In hohem Grade bestechend ist es in diesem Zusammenhange, dass Uphues das Verhalten der Kategorien mit dem der Zahlen vergleicht. „Es ist" — so sagt er — . . . „mit den Kategorien nicht anders als mit den Zahlen, die jede für sich allgemeingeltende und objektive Gesetze darstellen — zwei ist die Hälfte von vier, das Doppelte von eins u. s. w. — auch wenn es gar keine zählbaren Dinge gibt." [1]) Der kritische Erkenntnistheoretiker könnte diesem Satze nur unter einer Voraussetzung zustimmen, nämlich dann, wenn zugleich gezeigt würde, dass die Zahl, als mögliches Ergebnis einer arithmetischen Operation betrachtet, gleich der Kategorie reine Synthesis wäre. Das aber ist sie nicht. Sie ist — um an das Beispiel Uphues' anzuknüpfen — als Summe, als Produkt u. s. w. betrachtet Ergebnis der reinen Synthesis, nicht aber reine Synthesis selbst. — D. h. die Synthesis der Kategorien ist nicht mit den in der Zahl gegebenen materialen Gesetzen zu vergleichen, sondern höchstens mit dem formalen Gesetz, ge-

---

[1]) K. u. s. V., S. 81 f.

nauer mit der Einheit jener Gesetze. Uphues identifiziert hier m. a. W. das Ergebnis der Synthesis mit der Synthesis selbst. Da nun aber jenes Produkt der Synthesis — ungeachtet seiner formalen Bedeutung gegenüber dem sinnlich bestimmten Inhalt der Erfahrung — der reinen Synthesis gegenüber immer noch materiale Bestimmungen enthält, so geht durch jene Gleichsetzung der streng formale Begriff der Synthesis verloren. Dies stimmt überein mit Uphues' materialer Bestimmung der synthetischen Einheit; aber es vermag der Lösung jener fundamentalen Probleme des Kritizismus, die auch Uphues anerkennt, nicht zu dienen.

Kategorien haben also als konstitutive Formalprinzipien der Erfahrung nicht, gleich anderen „Wahrheiten", eine über das mögliche Mass ihrer objektiven Anwendung hinausreichende „Gültigkeit". Ihre Gültigkeit erschöpft sich vielmehr — um es nachdrücklich zu wiederholen — in ihrer Anwendung.

Aber auch wenn dies nicht der Fall wäre, bedeutete Gültigkeit schlechtweg noch nicht Gültigkeit für „Dinge an sich", so gewiss mit der idealen Geltung der „Wahrheit" die Vorstellung der Beschränkung ihrer Geltung auf irgend eine reale Position, also auch auf jenseits möglicher Erfahrung stehende Dinge, schlechterdings unvereinbar ist. Eine von der Anwendung auf Erfahrung schlechthin unabhängige Geltung von Kategorien ist noch keine Geltung von Kategorien für Dinge an sich.[1])

Eine Erkenntnislehre, der die Metaphysik nicht von vornherein zum Problem wird, muss den Kontakt mit dem Problem der Erfahrung verlieren. Es ist nur ein scheinbarer, weil in unkontrollierbare metaphysische Vorstellungen ausmündender Ersatz für diesen, wenn Uphues für alle, also auch für die erfahrungsmässige Erkenntnis auf die „Gedanken Gottes" zurückgreift. Denn der Rechtsnachweis für die Annahme, dass die Gedanken Gottes den Realgrund aller Erkenntnis, ja sogar der blossen Denkbarkeit von Dingen überhaupt bilden, ist auf dem Boden der Erkenntnis nicht zu erbringen. Und auch die Argumente der Erkenntniswissenschaft versagen dort, wo es sich z. B. um Beweis oder

---

[1]) „Die reine Logik" — schreibt Ewald im Verlaufe einer Diskussion verwandter Probleme — „bleibt eine Lehre vom Idealen. Die Metaphysik handelt von einer Realität. . . . Diese Differenz vermag das Moment des Absoluten nicht zu überbrücken, das der Logik und der Metaphysik, der Wertlehre, sowie der Seinslehre gemeinsam ist." Ewald, Kants Methodologie in ihren Grundzügen. Berlin 1906. S. 99.

Widerlegung eines der Hauptsätze der Uphues'schen Erkenntnismetaphysik handelt: „Für die Wirklichkeiten, die seine (Gottes) Gedanken sind, hat Gott auf sein Besitz- und Eigentumsrecht an ihnen mit seinem Willen verzichtet, sich insofern ihrer entäussert und ihnen dadurch eine Selbständigkeit geliehen, die ihnen ihrer Natur nach wegen ihrer völligen Abhängigkeit von ihm in Wirklichkeit nicht zukommt.“[1])

IV.

Die Beziehungen Kants zu seinen Vorgängern können nicht geleugnet werden. Aber je klarer das Eigenartige dieser Beziehungen zu Bewusstsein kommt, umso schärfer tritt auch die Selbständigkeit der Kant'schen Problemstellung hervor. Und gerade hier ist bei aller Mannigfaltigkeit jener Beziehungen zur Vergangenheit dies eine gewiss, dass Kants theoretische Philosophie die Kritik des Begriffes der Metaphysik enthält. Dass er selbst die Metaphysik nicht missen wollte, weil „ihr Grund die durch empirische Begriffe niemals zu befriedigende Vernunft ist“,[2]) entscheidet eben nicht über seine Stellung zur Frage nach dem logischen Rechte ihres Bestandes als Wissenschaft. —

Der Biograph Kants kann an dessen Schicksal, „in die Metaphysik verliebt zu sein“, nicht achtlos vorübergehen; und auch für die Beurteilung der sachlichen Stellung des Kritikers der reinen Vernunft zur Metaphysik ist es gewiss wichtig, sich darauf zu besinnen, das ihm alles Wissen nach ihr hin zu konvergieren schien. „Der Mathematikus, der schöne Geist, der Naturphilosoph: was richten sie aus, wenn sie über die Metaphysik übermütigen Spott treiben? In ihrem Innern liegt der Ruf, der sie jederzeit auffordert, in das Feld derselben einen Versuch zu tun. Sie können, wenn sie als Menschen ihre letzten Zwecke nicht in Befriedigung der Absichten dieses Lebens suchen, nicht umhin, zu fragen: Woher bin ich? Woher ist das Ganze? Der Astronom ist zu diesen Fragen noch mehr aufgefordert. Er kann sich nicht entbrechen, etwas zu suchen, was ihn hierin befriedigte. Bei dem ersten Urteil, was er hierüber fällt, ist er im Gebiete der Metaphysik.“[3])

---

[1]) K. u. s. V., S. 208.

[2]) Metaphysische Vorlesungen, Pölitz, S. 18.

[3]) Reflexionen Kants zur Kritik der reinen Vernunft. Herausgegeben von Benno Erdmann. Leipzig 1884. No. 128.

Allein, je mehr man den tiefen Ernst solcher Sätze würdigt, umso imponierender wird die Absicht von Kants Kritik des Begriffes eben dieser Metaphysik einer Kritik, deren Wesen Ausmass und Methode der Satz kennzeichnet: „Dogmatische Metaphysik ist, die ohne kritische Untersuchung der Hauptfrage: wie ist synthetische Erkenntnis a priori möglich? vorgeht."[1]) Unter diesen — methodischen — Gesichtspunkten hat Kant das logische Recht des Bestandes der dogmatischen Metaphysik geprüft und verneint, indem er den Erkenntniswert der Erfahrung bejahte: nur von Gegenständen der Erfahrung sind von aller Bestätigung durch Erfahrung unabhängig gültige Sätze möglich. Das Problem der Metaphysik ist für Kant das Problem der Wissenschaft selbst.

Uphues verkennt dies sicherlich nicht. Nur muss er in der Konsequenz seines Standpunktes die Berechtigung schon der Kantischen Frage ablehnen. Denn in der Kantischen Frage schon liegt, vom Standpunkte Uphues' aus betrachtet, unzweifelhaft eine petitio principii. Von diesem Standpunkte aus giebt es auf die Kantische Frage augenscheinlich nur die eine Antwort: Metaphysik ist Wissenschaft, weil Wissenschaft in tiefstem Grunde Metaphysik ist. Mit metaphysischen Voraussetzungen tritt Uphues an die Prüfung erkenntnistheoretischer Probleme heran und die Eigenart dieses seines Ausgangspunktes bestimmt auch auf der ganzen Linie sein Verhältnis zum philosophischen Kritizismus. — Gerade dieses Verhältnis aber giebt seiner Kritik der Kantischen Erkenntnislehre jenen eigenartigen Einschlag von Originalität und Tiefsinn, welcher die Beschäftigung mit ihr so anziehend und lehrreich gestaltet. — Dem Kritizismus, der in seiner negativen Bedeutung nach Kants eigener Meinung „nur das stille Verdienst hat, Irrtümer zu verhüten", ist die Metaphysik und damit auch der Standpunkt Uphues' nicht Parteisache. Er vermag diese abzulehnen, ohne doch die Erhabenheit ihrer theologisierenden Wahrheitslehre zu verkennen. Er betätigt ihr gegenüber das Prinzip, worauf seine eigene Position sich gründet: die Trennung der Ansprüche objektiver Erkenntnis von den subjektiven, wenn auch unabweisbaren Forderungen der Vernunft.

---

[1]) Ebenda, No. 205.

Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie.

Von Dr. Anton Marty.[1])

Den vornehmsten Gegenstand des Werkes, dessen vorliegenden ersten Band ich, einer freundlichen Aufforderung der Redaktion dieser Zeitschrift folgend, hier in kurzem Auszug, jedoch mit eingehender Rücksicht auf mein Verhältnis zu Kant, wiederzugeben mir erlaube, bilden die Grundprobleme einer allgemeinen, deskriptiven Bedeutungslehre. Dass ich als Philosoph an ihre Lösung gehe, wird nicht Wunder nehmen. Sie ist ja vornehmlich Aufgabe des Psychologen. Und die Grammatiker, welche Anfänge dazu boten, haben eben damit ein Stück wirklicher oder vermeintlicher psychologischer Arbeit getan. Meist waren sie auch bemüht, sich dabei mehr oder weniger an die Leistungen der Philosophen von Fach anzuschliessen und auf sie zu stützen; wie auch umgekehrt die Philosophen ihrerseits in ihren psychologischen, logischen und metaphysischen Untersuchungen bewusst oder unbewusst sich an Sprache und Grammatik anlehnten. Das gilt u. A. auch von Kant in gewissem Masse. Für das Umgekehrte aber sind jedenfalls seine Lehren ein sprechendes Zeugnis, und schon Fr. Pott hat darauf hingewiesen, wie einst Gottfr. Hermann, G. F. Bernhardi, Reinbeck, Roth u. A. „in einmütiger Gier und gleichwie verabredetermassen" nach den Kantischen Kategorien griffen, um sie für den Zweck der Grammatik auszubeuten. Offenbar, indem sie in ihnen allgemeine Züge alles menschlichen Denkens zu erblicken glaubten oder Begriffe, die durch Reflexion auf verschiedene fundamentale Weisen der Denktätigkeit gewonnen würden.

Was mich betrifft, so kann ich die Kantische Klassifikation der Urteile, die ihm bekanntlich die Grundlage für die Deduktion der Kategorien bot, nicht durchaus als der Natur der Dinge entsprechend ansehen, indem ich gar manche Einteilungsglieder derselben nicht für elementare Modi der Urteilsfunktion halte, wie sich dies in den Ausführungen des zweiten Bandes näher zeigen wird, wo im Einzelnen vom sprachlichen Ausdruck des Urteils, Interesses und Vorstellens die Rede sein wird. Aber auch schon in Hinsicht auf diese Dreiteilung der psychischen Vorgänge, die ich im vorliegenden ersten Band als Grundlage für die fundamentale Scheidung der autosemantischen Sprachmittel (in Aussagen, Emotive und Vorstellungssuggestive) darzutun suche, musste ich von Kant abweichen, der mir mit Unrecht (obwohl mit vielen anderen zusammen) die Phänomene des Interesses in Gefühle und Willensakte, als zwei vermeintlich grundverschiedene Klassen, zu scheiden scheint, während er andererseits das Urteilen nicht fundamental vom Vorstellen trennt, sondern beide unter dem konfusen Namen „Denken" in eine Grundklasse zusammenrechnet.

Auch darin konnte ich mit Kant nicht übereinstimmen, dass er (in den sog. Formen des äusseren und inneren Sinns) etwas wie subjektive Vorstellungsmodi lehrt. Was an seiner Lehre von der Zeit trotzdem Richtiges ist, wird im zweiten Bande zu würdigen sein. Aber im höchsten Grade bedenklich erscheint mir, dass durch die Annahme solcher subjektiver Formen des Anschauens und „Denkens" das, was die innere Erfahrung zeigt, ebenso zur blossen „Erscheinung" wird, wie das, was die äusseren

---

[1]) Mit Bezug auf mein gleichnamiges Werk, welches vor Kurzem bei M. Niemeyer in Halle a. S. erschienen ist.

Sinne uns unmittelbar darbieten, so dass es hier wie dort zweifelhaft, ja nach Kant eine unlösbare Frage ist und bleibt, was dem im Bewusstsein Erscheinenden in Wirklichkeit entspreche. Wohl lässt es sich hören, wenn die moderne Physik und Physiologie lehrt, die Sinnesanschauungen im Sinne der Inhalte unserer Empfindungen (der Farben, Töne u. s. w.) seien blosse Erscheinungen: aber wenn dies auch von den „Sinnesanschauungen" im Sinne der psychischen Vorgänge des Sehens, Hörens u. s. w. selbst gelten soll, wo bleibt die unumgänglich nötige, unmittelbar sichere Grundlage für unser Erfahrungswissen?

So kann ich die Annahme subjektiver Vorstellungsmodi, durch welche all unser Anschauen und Denken bedingt sei, nur im höchsten Grade bedenklich finden. Aber hinzufügen muss ich, dass m. E. allerdings, wer überhaupt auf dem Gebiete des Vorstellens im strengen Sinne verschiedene Modi und Formen statuiert, wie uns dieselbe Materie gegenwärtig sein könne, sie notwendig für subjektiv halten muss. Objektive, verschiedene Modi des Vorstellens beim selben Objekt scheinen mir durch die Natur dieser Grundklasse psychischer Betätigung ausgeschlossen. Wie m. E. überhaupt das Wesen des Bewusstseins in einer ideellen Adäquation mit etwas besteht, aber in so verschiedenem Sinne wie die Gattungen psychischer Verhaltungsweisen verschieden sind, so liegt speziell das des Vorstellens in einer Verähnlichung mit dem Was der Gegenstände, das des Urteils in einer Konformation mit ihrem Sein und Nichtsein, das des Interesses in einer Adäquation zu ihrem Wert und Unwert.

Da es auf dem Gebiete des Vorstellens nicht in analogem Sinne wie z. B. beim Urteil, verschiedene Modi giebt, so ist da auch nicht in streng analogem Sinne von einem Inhalt im Unterschied vom Gegenstand zu reden. Nur in einem wesentlich verschiedenen Sinne kann dies hier geschehen, indem man, wo etwas eine Mehrheit von Seiten darbietet, wonach es in die Vorstellung aufgenommen sein kann, diese verschiedenen Seiten, wodurch es bald so, bald so, unvollständig vorgestellt ist, den (wechselnden) Inhalt, und das Ganze den Gegenstand nennt.

Dagegen scheint es mir nicht passend, etwa Inhalt und Gegenstand in der Art zu unterscheiden, dass man Inhalt das nennte, was bloss Zeichen eines Wirklichen ist, wie z. B. die empfundenen Farben, die Töne, Gegenstand hingegen das, wofür jenes ein Zeichen ist, z. B. die wirklichen physikalischen Vorgänge, auf welche die empfundenen Farben, Töne u. s. w. uns schliessen lassen. (Dies heisst eben besser: das bloss erschlossene Wirkliche und jenes: das in der Anschauung Gegebene aber nicht Wirkliche.) Die obige Unterscheidung aber lässt sich sowohl an dem einen wie dem anderen machen; wie denn der gemeine Mann, der an die Existenz von Farbigem, Tönendem glaubt, an dem, was er Körper nennt, ganz ebenso verschiedene Seiten unterscheidet, wie der Physiker an dem, was ihm Körper heisst. Und beide geben dem Ganzen auf Grund dieser verschiedenen Seiten, die sie an ihm unterscheiden, verschiedene Namen. Für diese Unterscheidung zwischen etwas Zusammengesetzten, dem — wenn es existierte —jede aus einer gewissen Reihe von Vorstellungen unvollständig entspräche und den verschiedenen Seiten, wonach es so unvollständig in die Vorstellung aufgenommen ist, scheinen mir die Namen Vorstellungs-Gegenstand einerseits und Vorstellungs-Inhalt andererseits wohl zu passen, und darin haben wir, wie eben angedeutet, die Lösung für die Frage, was die Namen nennen einerseits und was sie bedeuten andererseits.

Die Erörterung dieses Problems, samt demjenigen nach der Bedeutung der Aussagen, sowie derjenigen der interesseheischenden Äusserungen, ferner die Klarstellung der Frage, was im Unterschiede von der Bedeutung (die eine vermittelte Funktion oder Weise des Zeichenseins ist) dasjenige sei, was jede dieser Klassen autosemantischer Sprachmittel äussert oder ausdrückt (d. h. das, wofür sie in unmittelbarer Weise Zeichen sind), bildet den Mittelpunkt der Untersuchungen des vorliegenden ersten Bandes.

Man hat den Terminus Vorstellungsinhalt (wie er denn überhaupt äquivok geworden ist) bekanntlich auch für den sog. immanenten Gegenstand der Vorstellung verwendet, und es könnte Einer meinen, in ihm sei das zu suchen, was die Namen bedeuten, im Gegensatze zu dem, was sie nennen. Allein — von allem anderen abgesehen — wäre diese Lösung schon darum nicht zu billigen, weil der sog. immanente Gegenstand — wie ich ebenda gezeigt zu haben glaube — eine Fiktion ist und in keinem eigentlichen Sinne ist, existiert oder besteht.[1]) Es bleibt also bei der obigen Deutung des Unterschieds von Inhalt und Gegenstand der Vorstellung, und wenn man unter Vorstellungsgegenstand das versteht, was unseren Vorstellungen entsprechen kann, sofern es zugleich ein Genanntes und Gegenstand der Rede sein kann, dann darf man auch sagen: nur unser begriffliches Denken schaffe Gegenstände. Denn das, wovon wir zueinander sprechen oder das, was durch unser Sprechen und Nennen vermittelt wird, sind nicht Anschauungen, die bei verschiedenen psychischen Individuen ins Unendliche variieren können, sondern nur Vorstellungen, von denen dies nicht gilt und in diesem Sinne begriffliche Gedanken.[2])

Ich sagte, die Lehre von der Bedeutung der autosemantischen Sprachmittel bilde den Mittelpunkt der Untersuchungen dieses ersten Bandes. Was die synsemantischen (d. h. nicht für sich bedeutenden) betrifft, die neben den autosemantischen zu unterscheiden sind, so ist hier nur das allgemeinste über sie geboten, insbesondere ihre Klassifikation in solche, die logisch (d. h. in einer richtigen Analyse der Bedeutungen) begründet sind und solche, von denen dies nicht gilt. Die weiteren Ausführungen darüber soll der zweite Band bringen.

Die Unterscheidung zwischen selbstbedeutenden und bloss mitbedeutenden Sprachmitteln ist von fundamentaler Wichtigkeit. In ihr ist das Wahre an der Unterscheidung von Stoff und Form auf dem Gebiete der Bedeutungen beschlossen, die m. E. recht im Mittelpunkte der deskriptiven Semasiologie liegt, und deren Klarstellung ich darum zur Hauptaufgabe meines Buches gemacht habe. Ihr ist nicht bloss der grösste Teil des zweiten Stücks der „Untersuchungen" gewidmet, sondern in gewissem Sinne auch das dritte und vierte Stück (die im zweiten Bande folgen werden). Einleitend aber habe ich (im zweiten Stück) auch über die

[1]) Dass es einen immanenten Gegenstand gebe, wird jetzt von verschiedener Seite in Abrede gestellt, doch meist nicht mit der wünschenswerten Klarheit und Konsequenz. Eine solche Inkonsequenz scheint es mir z. B., wenn solche, die das immanente Objekt leugnen, doch wieder davon sprechen, dass Farben, Töne u. s. w. von uns „erlebt" würden u. dgl. Denn um erlebt zu werden, müssen sie doch vor allem sein, und da Farben, Töne u. s. w. schlechtweg (wie auch diese Autoren zugeben) nicht existieren, bliebe doch nichts übrig, als dass, was da existieren und erlebt werden soll, eben die Farben, Töne u. s. w. als immanente Objekte des Bewusstseins seien. So kann ich denn die Rede von einem Erlebtwerden der Farben u. s. w. nur als einen Rückfall in die Lehre von immanenten Gegenständen ansehen, und dahin gehört es natürlich auch, wenn gelehrt wird, dass wir durch jene sog. Inhalte die wirklichen Gegenstände erfassten oder „meinten". So lehrten ja auch die Scholastiker von den species sensibiles und intelligibiles, sie seien das quo intelligitur.

[2]) Natürlich ist auch dann nicht jedes Vorstellen ein Gegenstandsbewusstsein, wenn damit das begriffliche Bewusstsein des Gegenstands als solchen und im Gegensatz zum Subjekt des Bewusstseins gemeint ist. Aber neben diesem engeren Sinn vom Gegenstand und Gegenstandsbewusstsein giebt es einen weiteren — und er ist der nächste und natürlichste — wonach es jedem Vorstellen wesentlich ist, einen Gegenstand zu haben, auch den Anschauungen, und hier heisst: einen Gegenstand haben, nichts anderes, als die wirkliche oder mögliche ideelle Verähnlichung mit irgend einem Was.

Termini Stoff und Form im Allgemeinen und die Äquivokationen, die hier üblich sind, gehandelt (wobei schon Anlass war, Kants zu gedenken) und habe dann — um diese Begriffe in ihrer speziellen Anwendung auf semantischem Gebiete noch mehr ins Licht zu rücken — alle wichtigen Bedeutungen in Betracht gezogen, welche diese Termini speziell im Bezirke der Sprache und Grammatik haben. Hier war neben dem Begriffe der äusseren vor allem auch derjenige der „inneren Sprachform“ zu klären, und die richtige Beschreibung und Abgrenzung der Erscheinungen, die passend mit dem letzteren Namen bezeichnet werden, war um so wichtiger, als sie vielfach teils übersehen, teils falsch aufgefasst (namentlich mit der Bedeutung verwechselt) wurden und diese Verkennung folgenschwere Irrtümer auf dem Gebiete der deskriptiven wie der genetischen Semasiologie und weiterhin auch in der Psychologie, Logik und Ethik, ja selbst in der Metaphysik gezeitigt hat.[1])

Was die Fragen der genetischen Semasiologie betrifft, deren Behandlung nicht eigentliche Aufgabe des Werkes ist, konnte doch der Autor nicht umhin, da und dort seine bezüglichen Ansichten auszusprechen. Und da ihnen aus neuester Zeit insbesondere die Lehren Wundts (seine Opposition gegen die „teleologische Sprachbetrachtung“ und seine Theorie vom regulären und singulären Bedeutungswandel) entgegenstehen, so wurde demgegenüber — um nichts versäumen — ein Anhang eigens ihrer Begründung und Rechtfertigung gewidmet.

Das erste Stück der „Untersuchungen“ aber beschäftigt sich mit dem Begriff und den Aufgaben der Sprachphilosophie und ihrem Verhältnis zur Psychologie, mit dem Wesen der allgemeinen Grammatik und der Frage nach der Möglichkeit einer solchen.

---

[1]) Statt vieler anderer Beispiele sei nur Nietzsche erwähnt, der — in Folge gänzlicher Missdeutung der inneren Sprachform — hinsichtlich der ethischen Termini rundweg leugnet, dass hier etwas wie eine wirkliche Übertragung von einer Bedeutung auf eine davon unterschiedene (eine donatio inter vivos) stattgefunden habe. Es handle sich, meint er, immer um „Vererbung“, d. h. der Bedeutungswandel sei stets eine Wirkung einer ebensolchen Umwandlung der Begriffe gewesen. Andere ziehen allgemein aus dem Umstand, dass unsere Bezeichnungen für Psychisches meist oder immer von etwas Physischem hergenommen sind, in voreiliger Weise die (in Wahrheit absurde) Konsequenz, die letzteren Begriffe hätten sich aus den ersteren irgendwie umgewandelt oder verfeinert, und kein Geringerer als A. Bain meint, in jener Tatsache liege ein Beweis, wie viel die Psychologie der Physiologie verdanke. — Ein erstaunlich schlechtes Argument! — Überall aber spielt hier die Verkennung der wahren Natur der Erscheinungen der inneren Sprachform die bedenklichste Rolle. Beispiele anderer psychologischer Irrtümer, wie auch solcher in der Logik und Metaphysik, die auf einer Verwechselung der inneren Sprachform und Bedeutung beruhen, wird insbesondere der zweite Band bringen.

Thesen zur „Grundlegung des Intuitivismus“.

Von N. Losskij in St. Petersburg.[1])

1. Dem vorkantischen Empirismus und Rationalismus liegen folgende dogmatische Voraussetzungen zugrunde:

a) das Ich ist vom Nicht-Ich abgeschlossen, so dass die Zustände der Welt des Nicht-Ich nicht als Bestandteil in die Erkenntnisse, die Eigentum des erkennenden Subjekts sind, einzugehen vermögen;

b) der Erkenntnisprozess besteht ganz aus Zuständen des erkennenden Subjekts;

c) das Wissen von der Aussenwelt und die Aussenwelt selbst decken sich nicht, sie sind in Bezug auf einander transscendent;

d) die Erfahrung ist das Ergebnis einer Einwirkung der Aussenwelt auf das Ich, welche im Ich subjektive Zustände hervorruft.

2. Die dogmatischen Voraussetzungen des vorkantischen Empirismus und Rationalismus führen zu einer skeptischen Lehre von der Aussenwelt, nämlich zur Lehre, dass die äussere Erfahrung bloss aus sinnlichen Erlebnissen besteht, dass das Nichtsinnliche nicht Inhalt der äusseren Erfahrung sein kann, und mithin die Zusammenhänge und Relationen der Aussenwelt nicht in der Erfahrung gegeben sein können.

3. Sofern der vorkantische Empirismus und Rationalismus von der Voraussetzung ausgehen, die Aussenwelt sei inbezug auf das Wissen von der Aussenwelt transscendent, stossen ihre Erkenntnistheorien auf unlösbare Probleme und gelangen zu folgenden widerspruchsvollen Resultaten:

a) der Empirismus behauptet, dass alle Daten des Wissens von der Aussenwelt infolge der Einwirkung von aussen auf das erkennende Subjekt gewonnen werden (sie sind den Bedingungen der Entstehung nach transscendent); deshalb hat die Erkenntnis keine transscendente Geltung, sie trägt durchweg einen immanenten (dem Bestande nach) und dabei subjektiven (der Geltung nach) Charakter;

b) der Rationalismus dagegen behauptet, das es ein — der Geltung nach — transscendentes Wissen gibt, dass dasselbe jedoch ausschliesslich aus Elementen besteht, die dem erkennenden Geiste entspringen, d. h. dem Bestande und der Entstehung nach diesem immanent sind.

4. Ein Ausweg aus den Schwierigkeiten und Widersprüchen, an denen die Erkenntnistheorien des vorkantischen Empirismus und Rationalismus scheitern, lässt sich nur dann finden, wenn die Abgeschlossenheit des erkennenden Subjekts vom erkannten Objekte aufgehoben wird, und zwar durch die Voraussetzung, dass die transsubjektive Welt dem Erkenntnisprozesse immanent ist.

5. Kant hat die Scheidewand zwischen dem erkennenden Subjekte und der transsubjektiven Welt vernichtet, allein auf Kosten der Selbstständigkeit der zu erkennenden transsubjektiven Welt, nämlich durch die Lehre, dass die zu erkennende transsubjektive Welt bloss eine Erscheinung für das erkennende Subjekt sei.

---

[1]) Mit Bezug auf das gleichnamige Buch des Verfassers (Professor an der Universität Petersburg), das in deutscher Übersetzung (von K. Strauch) im Verlag von M. Niemeyer in Halle a. S. 1908 erschienen ist. Professor Losskij hat im Jahre 1907 Kants Kritik d. r. V. ins Russische übersetzt.

6. Der Kritizismus Kants stellt einen Versuch dar, die erkenntnistheoretischen Probleme zu lösen, ohne die dogmatischen Voraussetzungen, welche den Lehren seiner Vorgänger zugrunde lagen, fallen zu lassen.

7. Diese dogmatischen Voraussetzungen führen die Erkenntnistheorie Kants zu unlösbaren Problemen und Widersprüchen.

8. Die Erkenntnistheorie des Intuitivismus ist von den Voraussetzungen des vorkantischen Rationalismus, des vorkantischen Empirismus und des Kantischen Kritizismus frei und baut die Lehre von der Erkenntnis ausschliesslich auf Grund einer Analyse der Urteilsinhalte auf und gelangt zur Ansicht:

a) dass das Erkenntnisobjekt dem Erkenntnisprozesse immanent ist;
b) dass die Erkenntnis ein mit anderen Erlebnissen verglichenes Erlebnis darstellt;
c) dass die transsubjektive Welt ebenso unmittelbar, wie die subjektive Welt (die unmittelbare Wahrnehmung der Aussenwelt, die Intuition) erkannt wird;
d) und dass somit das Wissen von der Aussenwelt einen überindividuellen Vorgang bedeutet: die Aussenwelt ist dem Erkenntnisprozess wohl immanent, allein inbezug auf das erkennende Subjekt ist sie transscendent;
e) und dass der nichtsinnliche Gehalt der Aussenwelt (z. B. die Relationen und Zusammenhänge der Aussenwelt) in der Erfahrung gegeben sein kann.

9. In der Philosophie des XIX. Jahrhunderts ist die Lehre von der unmittelbaren Wahrnehmung der Aussenwelt stark verbreitet und tritt besonders deutlich in folgenden Richtungen hervor: im mystischen Rationalismus (Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer), im positivistischen Empirismus (Mach, Avenarius) und im intuitiven Kritizismus (Schuppe, Rehmke, Rickert).

10. In der russischen Philosophie lassen die Lehren von der unmittelbaren Wahrnehmung der transsubjektiven Welt, die einerseits unter dem Einflusse des mystischen Rationalismus (W. Ssolowjew und Fürst S. Trubezkoj), andererseits unter dem Einflusse von Leibniz (A. Koslow, sofern er das unmittelbare Bewusstsein Gottes verteidigte, und Lutoslawski) entstanden sind, eine Tendenz zur Vereinigung blicken.

11. Das Urteil ist ein durch Vergleichung ausgeführter Akt der Differenzierung der Wirklichkeit.

12. Das Urteilssubjekt bildet das zu erkennende Objekt selbst.

13. Ein jedes Urteil ist inbezug auf sein Subjekt als Ganzes analytisch, inbezug aber auf die Aspekte seines Subjekts, welche in den vorherigen Erkenntnisakten differenziert worden sind — synthetisch.

14. Die Wahrheit des Urteils ist nicht durch die Übereinstimmung der Vorstellungen des erkennenden Subjekts mit dem ausserhalb der Vorstellungen liegenden Sein bedingt, auch nicht durch die Übereinstimmung des Urteils mit dem Sollen zur Bildung des Urteils (das praktische Element im Urteil), sondern durch die Anwesenheit (Gegebenheit) des zu erkennenden Seins im Urteil.

15. Der notwendige Zusammenhang des Subjekts und Prädikats im wahren Urteil (das Subjekt ist der Grund, das Prädikat die Folge) ist nichts weiter als der notwendige Zusammenhang (funktionale Abhängigkeit) der Elemente der Wirklichkeit.

16. Der Allgemeinzwang des wahren Urteils gründet sich auf dem Gesetze der Identität als einer Eigenschaft der Wirklichkeit selbst.

17. Die Allgemeingültigkeit der Urteile über Gesetze der Erscheinungen schliesst die Immanenz des Erkenntnisobjekts dem Erkenntnisprozesse nicht aus, da das Allgemeine das Identische im Vielen ist (die realistische Lehre vom Allgemeinen).

18. Die elementaren Konstruktionsmethoden der Urteile zerfallen in direkte (die direkte Wahrnehmung und direkte Induktion) und indirekte (die indirekte Wahrnehmung und der deduktive Schluss).

19. Wissenschaftliche induktive Schlüsse sind nur in dem Falle möglich, dass sie auf Erkenntnissen fussen, die vermittelst direkter Induktion gewonnen sind (durch unmittelbare Wahrnehmung der Zusammenhänge von Grund und Folge in den beobachteten Objekten).

20. Die Wissenschaft bedarf der Schlüsse von der Bejahung der Folge nicht minder als der Schlüsse von der Bejahung des Grundes.

21. Die Schlüsse von der Bejahung der Folge haben einen nicht minder notwendigen Charakter als die Schlüsse von der Bejahung des Grundes, und gründen sich auf dem Postulat des eindeutigen Zusammenhanges der Folge mit dem Grund genau wie die Schlüsse von der Bejahung des Grundes sich auf das Postulat des eindeutigen Zusammenhanges des Grundes mit der Folge stützen.

22. Die Schlüsse von der Bejahung der Folge sind in den Fällen nur wahrscheinlich und nicht notwendig (nicht infolge der Pluralität der Ursachen), wenn wir vom unvollständigen Glied der funktionalen Abhängigkeit auf das vollständige Glied zu schliessen versuchen (von der unvollständigen Folge auf den vollständigen Grund).

23. Die Sätze der Identität, des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten sind abgeleitete Kriterien der Wahrheit; das höchste ursprüngliche Wahrheitskriterium bildet die Anwesenheit des zu erkennenden Seins im Erkenntnisakte.

24. Der Intuitivismus hebt den Gegensatz von Erkenntnis und Sein, von Apriorismus und Aposteriorismus, von intellektualistischem Rationalismus und intellektualistischem Irrationalismus, von Allgemeinem und Besonderen (ebenfalls von Begriff und Anschauung), von synthetisch und analytisch.

25. In der Beurteilung der gegenwärtigen Erkenntnis der Menschheit gelangt der Intuitivismus zu relativ skeptischen Ansichten: ein jeder Urteilsakt differenziert bloss einen unendlich kleinen Teil der Wirklichkeit, einerseits enthält er überflüssige Elemente, andererseits umfasst er nicht alle zur Begründung des Urteils notwendigen Bestandteile. —

„Das Erkenntnisproblem".

Von Ernst Marcus.

(Herford 1905). 95 S. Eine Erwiderung des Autors.

Der Herr Rezensent hat (Bd. XIII, S. 140 ff. der Kantstudien) die Form, die Polemik und das geschichtliche Beiwerk meiner Schrift sowie die Vorzüge der Marburger Schule sehr eingehend besprochen, dagegen m. E. über den Inhalt und die Tendenz zu wenig mitgeteilt, so dass sich der Leser kein vom Rezensenten unabhängiges Urteil bilden kann. Ich bringe daher mit freundlicher Erlaubnis der Redaktion eine kurze Darstellung des logischen Aufbaues, eine Art nachträglicher Selbstanzeige:

Das Problem in ursprünglicher Gestalt zerfällt in die beiden Teilprobleme: Das Sensualproblem oder „peripherische Problem" und das Zentralproblem (Problem des Kausalgesetzes, Rationalproblem). Ich zeige nun zunächst, wie das Problem auf die Philosophen seit Descartes wirkte, ohne auf die sonstigen Leistungen derselben einzugehen (denn das gehört nicht zu meinem Thema, sondern zum Lieblingsthema des Rezensenten).

I. Worin besteht das Sensualproblem? — Die Frage beantwortet sich, wenn man untersucht, woran die Lockesche Theorie scheitert. Sein Grundsatz „Alle Erkenntnis beruht auf Empfindung" hat die Konsequenz, dass wir unmittelbar nur unsere Empfindungen wahrnehmen. Dagegen erkennen wir nicht, was jenseits der Empfindung liegt und als deren Ursache aufgefasst wurde, nämlich die Körperwelt. Hier musste die Theorie durch Gewaltmittel ergänzt werden. Locke bewirkt die Ergänzung durch den Satz: „die Körper erkennen wir (nicht unmittelbar, sondern) durch Schluss"; Berkeley (um die Körper ebenso wohl immanent zu machen, wie es die Empfindungen sind) ergänzt sie durch den Satz: „die Körper sind (unmittelbar erkannte) Ideen". Hier sieht man deutlich, wie das Problem beide Forscher in ihre Bahnen zwingt, und wie die natürliche Lösung des Problems auf den Begriff der „Immanenz" verweist. Aber das Problem scheidet sich noch nicht deutlich von der Lösung. Es lautet isoliert: Wie gelangen wir über die Empfindung hinaus zur Erkenntnis der Körperwelt? Das Problem wird von Locke und Berkeley verquickt mit problematischen Lösungen. (Im Anschluss an die Polemik gegen diese Lösungen trage ich eine neue (mechanische) Theorie der exzentrischen Empfindung vor die der Rezensent wohl nicht bemerkte.)

II. Das Zentralproblem lautet: Wie ist es auf natürlichem Wege zu erklären, dass wir das Kausalgesetz für zweifellos gültig halten? Auch Hume, der Entdecker des Problems, verquickt es mit einer problematischen Lösung, statt es unabhängig von dieser hinzustellen. Zweifelhafte Lösung eines Problems, die für wahr gehalten und ausgegeben wird, verdunkelt das Problem und entzieht es dem Blicke des Forschers, eben weil er das Problem schon für gelöst ansieht, oder weil das Problem sich von der Lösung nicht hinreichend abhebt.

III. Kants Lösungsversuch: Unter der Hand Kants fliessen beide Probleme zusammen; er löst sie mit einem Griff durch ein und dieselbe Theorie; sie sind für ihn zwei geometrische Örter, die den gesuchten Punkt bestimmen:

1. Das Zentralproblem wird erweitert und verfeinert und die dem Kausalgesetz gleichartigen (sog. apriorischen) Vorstellungen werden ge-

sucht und entdeckt; so führt das verallgemeinerte Zentralproblem zur Theorie vom apriorischen Raume.

2. Die Lockesche Sphäre der unmittelbaren Erkenntnis endigte, wie wir sahen, bei der Empfindung. Mit der Entdeckung zu 1. dringt Kant ins Jenseits der Empfindung vor. Denn er erweitert die Sphäre der immanenten Sinnlichkeit ins Unendliche durch den apriorischen immanenten Raum, und die Sinnlichkeit greift hinüber ins Jenseits der Empfindung auf die den Raum erfüllenden Erscheinungen und damit auf die Welt der Körper, die nunmehr unmittelbar, nicht mehr, wie bei Locke, durch Schluss oder, wie bei Berkeley, als Ideen erkannt sind.

3. Damit ist zugleich der Grund gelegt zur natürlichen Erklärung der apriorischen Gewissheit, d. h. zur Lösung des Zentralproblems.

Hier sieht man, dass Kants Lehre als natürliche Lösung des in den rohesten Grundlinien dargestellten Problems auftritt, dass wir also hier keine dialektische Philosophie (aus „blossen Begriffen"), sondern eine dynamische (wenn man will: metadynamische) Weltkonstruktion vor uns haben, die unter dem Drucke zweier natürlicher Probleme entstanden ist; das Motiv des wahren Forschers ist stets das Problem. Übrigens entscheide ich in dieser Schrift keineswegs darüber, ob die Kantische Lösung richtig ist. Denn das Problem ist das Thema, nicht seine Lösung.

IV. Tendenz: Ich schliesse mit der Forderung: Schutz dem Problem! Man soll nicht zweifelhafte Lösungen für wahr ansehen und ausgeben. Kant selbst hat das Problem geschützt durch die Worte der II. Vorrede: „Nil actum reputans, si quid superesset agendum". Er fordert also: Das Problem muss ganz und exakt gelöst sein, oder man soll gestehen, dass es gar nicht gelöst ist. Andernfalls wird das grosse natürliche Problem durch Scheinlösung verschüttet. Kants Lehre aber muss nach der sachlichen Frage beurteilt werden, inwiefern, ob und warum er das Problem gelöst hat. Zurück zum scharf präzisierten, von allen Lösungen isolierten Problem und von da zur Lösung des besonderen Problems der Interpretation Kants!

Wir haben also jetzt zwei Probleme vor uns: das Erkenntnisproblem und das Interpretationsproblem. Die endgültige Lösung beider Probleme ist unmöglich, wenn man sich bei einer zweifelhaften Lösung beruhigt und sie empfiehlt, statt das „non liquet" zuzugestehen und jede problematische Lösung als wissenschaftlich unzureichend zu verwerfen.

Wie schädlich namentlich problematische Lösungen des Interpretationsproblems wirken, zeigt sich deutlich an der Stellungnahme des Herrn Rezensenten. Er bemerkt, dass ich entweder die Schriften Cohens „nicht kannte", oder sie „totschwieg", daher „unverantwortlich" oder „leichtfertig" verfuhr (S. 143). Diese Disjunktion ist unvollständig. Es besteht die dritte Möglichkeit, dass ich sie kannte, aber nicht in der Lage war, ihnen die beanspruchte Vorzugsstellung einzuräumen, und so verhält es sich wirklich. Ich kann nicht anerkennen, dass der Begründer der Marburger Schule, so gross auch seine Verdienste um die Wiederbelebung der Kantforschung sind,: „Die Erkenntnis des K.schen Systems als einer in sich notwendigen Einheit, als eines Ganzen, in dem die Teile sich bedingen, geleistet" hat. Das Marburger System ist nicht identisch mit dem Kantischen, enthält daher keineswegs eine „Erkenntnis" des K.schen Systems, sondern eine Interpretation Kants von mindestens zweifelhafter Richtigkeit. Ich erbiete mich zu dem Nachweis, dass Cohens Interpretation von Anfang an (d. h. schon in der „Theorie der Erfahrung") verfehlt ist, woraus sich die erheblichen späteren Abweichungen von Kant (die ohne Grund als Ausbau bezeichnet werden) erklären. Der Herr Rezensent würde sich selbst davon überzeugen, wenn er versuchte, die Kritik der r. Vernunft (also das Quellenwerk) unabhängig von der Marburger Interpretation zu würdigen. Dass er Kants und Cohens Lehre identifiziert, ist ein Beweis, wie schädlich die problematische Lösung des Interpretationsproblems auf ihn wirkte. Sie veran-

lasst ihn, diese Interpretation in das Kantische System hineinzulegen, statt es selbständig und unbeeinflusst zu interpretieren. Um nur eins anzuführen: Cohen macht aus dem Kantischen Raum (dem unendlich grossen Platz für die Körperwelt, dem sinnlichen Jenseits der Empfindung, der „Form der Erscheinung") eine „erscheinende Beschaffenheit" (Th. d. Erf. II. Aufl., S. 153), weil er die Bedenken Trendelenburgs u. A. gegen die Annahme eines unendlichen Gefässes (oder Organs) der Anschauung teilt, und statt diese Bedenken als Einwand gegen die Lehre geltend zu machen, die entgegengesetzten klaren Aussprüche Kants durch eine restrictive Interpretation beseitigt. Von einer Interpretation Kants, die in Fühlung mit dem Erkenntnisproblem, mit seinem Motiv steht und an diesem sich orientiert, ist gar nichts zu bemerken. Vollends in der Logik Cohens geht jede Fühlung mit dem Grundproblem verloren. In seiner Logik hat alle Erkenntnis ihren Ursprung im reinen Denken (der Raum wird zur Kategorie), obwohl diese Behauptung zur Lösung irgend eines natürlichen Problems gar nicht erforderlich ist, ja mit natürlichen Factis im Widerspruch steht. Sind in der Tat die apriorischen Sätze aus dem Denken (der Logik) ableitbar, so sind sie nicht mehr synthetische Urteile (wie Kant behauptet), sondern analytische, bedürfen daher nicht der von Kant gegebenen Erklärung, und man kann die Kritik der r. Vernunft entbehren, braucht also nicht das Marburger System mit ihr zu identifizieren.

Wenn daher der Rezensent meine Polemik „in Hemdsärmeln" tadelt, so rechtfertigt er ihre Energie selbst, indem er an der eigenen Person beweist, wie schwer es ist, mit meiner hier vorgetragenen Tendenz durchzudringen. Er selbst gehört zu denen, die sich bei einer von vielen problematischen Kantinterpretationen beruhigen, sie geradezu als eine „Erkenntnis" Kants empfehlen und damit die Schüler und künftigen Forscher veranlassen, es dabei bewenden zu lassen, statt sich an neuen Versuchen zu beteiligen. Ich habe also allerdings den Rezensenten (als meinen Leser) veranlassen wollen, die Sache sehr „tragisch" zu nehmen; das tat er nicht, nimmt dagegen seinerseits meinen polemischen Ton (die natürliche Stimmung des Schriftstellers, vielleicht eine zu übermütige Laune, über deren Berechtigung man streiten kann) und das geschichtliche Beiwerk viel zu tragisch. Hätte die Sache — wie ich beabsichtigte — ihn ergriffen, so war der Ton (als subjektive Zutat) nebensächlich.[1])

Essen-Ruhr. Ernst Marcus.

---

[1]) Der Rezensent wundert sich darüber, dass ich die Darstellungsweise Kants (im Gegensatz zur Marburger Schule) angreife, dass ich so wenig „konservativ" bin; indessen erstrebe ich etwas neues, das man heute noch nicht hat, nämlich eine endgültige zweifelsfreie Lösung des Erkenntnis- und des Interpretationsproblems, und mit dieser Frage hat die Frage der Pietät gegenüber Kant nichts zu tun. Die Frage ist eine sachliche, Kants Person ist ohne Einfluss darauf, und Kants Vortragsweise und Stil ist für ihre Beantwortung, daher für mich unerheblich. Warum bei mir also konservative Gesinnung vorausgesetzt wurde, kann ich nicht wohl einsehen. Rez. hält mir ferner Cassirers gleichnamige Schrift als Muster vor. Indessen ist meine Abhandlung kein geschichtliches Compendium; sie trifft nicht, was bisher mit dem Erk.-Problem geschehen ist, sondern was wir tun sollen, um es zu lösen. Das Historische ist hier nur Illustrationsmittel.

Kant und das Erkenntnisproblem.

Eine Entgegnung des Rezensenten auf die vorstehende Erwiderung seiner Anzeige.

1. Der Herr Verfasser macht mir den Vorwurf, ich habe „über den Inhalt und die Tendenz“ seiner Schrift zu wenig mitgeteilt, so dass sich der Leser kein vom Rezensenten unabhängiges Urteil bilden könne, und er hält daher „eine Art nachträglicher Selbstanzeige“ für nötig. Ich darf hiergegen verweisen auf meine Anzeige S. 141, Z. 5 v. u. — S. 142, Z. 12; ebenda Z. 26–40; S. 143, Z. 18—23; ebenda Z. 42—48; S. 145, Z. 34—38; ebenda Z. 52 — S. 146, Z. 24; S. 146, Z. 34—36; 41—50; 52—54; S. 147, Z. 19—30; ebenda Z. 46 — S. 148, Z. 1; ebenda Z. 8—17; 23—33; 38—50; 53—56; in allen diesen Abschnitten glaube ich weiter nichts als tatsächliche Inhaltsangaben der Marcus'schen Schrift gebracht zu haben. An jene schliesst sich freilich fast immer eine weitaus längere Kritik an. Ich bin mir bewusst, in dieser wie in jenen die Forderungen der Sachlichkeit so weit erfüllt zu haben, als es in einer Rezension, die niemals die Lektüre des besprochenen Werkes selbst ganz ersetzen kann, möglich ist.

2. Was der Herr Verfasser in I. II. vorbringt, erscheint mir so wenig neu, dass ich auch jetzt noch der Meinung bin, dass die Skizze, die ich S. 148, Z. 38—50 davon entworfen habe, völlig genüge, um davon einen Begriff zu geben. Damals übrigens konnte ich der Formulierung, die M. (S. 58 seiner Schrift) dem Zentralproblem gab: „Was veranlasst den Menschen zu der sicheren Vorstellung, dass alles Geschehen, jede, auch die geringfügigste Veränderung eine Ursache haben müsse?“ zustimmen; die jedoch, welche er nun im Eingange von II. bringt, scheint mir deshalb weniger glücklich, weil sie sich zu eng an die zufällige Form hält, unter der Hume das Problem fasste — und verfehlte —. Ferner behaupte ich, dass das Erkenntnisproblem nicht auf die von dem Herrn Verfasser aufgestellten beiden Erscheinungsformen beschränkt ist; als das Problem, welches jedem Erkenntnisversuche zum Grunde liegt, drängt es in der Geschichte der Philosophie und Wissenschaft in mannigfachen Formen zu tage, die methodisch präzisiert erst das Problem klar erkennen lassen. Ich gebe zu, dass Locke — wenn er auch viele Vorgänger hatte, die wie er das „peripherische Problem“ bearbeiteten — sich zur Veranschaulichung einer Verquickung des Problems besonders eignen mag; die Charakterisierung des Hume'schen Lösungsversuches habe ich bereits in meiner Rezension als treffend anerkannt. Der Herr Verfasser wird indes zugestehen, dass auch andere Denker alsLocke und Hume als Objekte dienen könnten, dass das Problem u. a. auch in mathematischer und theologischer „Verquickung“ nach oben drängte und nicht bloss als „peripherisches“ und „zentrales“ Problem „in ursprünglicher Gestalt“ auftrat. Diese letztere ist natürlich eine — methodisch notwendige — Abstraktion, die sich durch die beiden extremsten Punkte bestimmen lässt, indes auch von anderen Punkten her zugänglich ist. Wie das Erkenntnisproblem „ward“, wenn der Ausdruck gestattet sein soll, scheint mir in trefflicher und exakter Weise durch Cassirers Buch dargetan; vgl. S. 140 meiner Rezension. Dass M. (brieflich) Cassirers Schrift a priori ablehnt, scheint mir zu beweisen, dass er bewusst und absichtlich auf eine exakte Einsicht in die Zusammenhänge zwischen der Geschichte der Philosophie und der systematischen Arbeit am Erkenntnisproblem verzichtet.

3. Dies tritt auch klar und offenkundig aus dem zweiten Abschnitt seiner Erwiderung hervor: „Ich zeige nun zunächst, wie das Problem auf die Philosophen seit Descartes wirkte, ohne auf die sonstigen Leistungen derselben einzugehen (denn das gehört nicht zu meinem Thema).“ Er führt an: Locke, Berkeley, Hume. Das sind „die Philosophen seit Descartes“. Das Recht zur Auswahl mag schliesslich unbestritten bleiben, aber für das einmal Gewählte muss exakte Behandlung gefordert werden. Auch ich weiss zwischen „geschichtlichem Beiwerk“, als welches ich z. B. die S. 148 meiner Rezension notierten Schnitzer M.s betrachte, und dem

das Problem angehenden, nun, sagen wir einmal in M.s Sinne: geschichtlichen Illustrationsmaterial wohl zu unterscheiden. Ist das Kapitel über Descartes, das über Leibniz auch „geschichtliches Beiwerk“? Es scheint mir nötig, darauf hinzuweisen, dass der Herr Verfasser in seiner Erwiderung meine Bemerkungen zu D. u. L. (S. 147, 148) mit keinem Worte berührt, wie es denn überhaupt lehrreich ist, durch einen Vergleich festzustellen, worauf M. nicht erwidert. Die ahistorische Einseitigkeit des Herrn Verfassers schädigt denn auch seine systematische Einsicht in den Kampf um das Problem vor Kant ganz bedeutend. Ihm ist es mit Recht zu tun um mathematische Präzision in der Erfassung 1. des peripherischen, 2. des Zentralproblems, 3. der Vereinigung beider. Wodurch aber soll das elementarste Forschungsmaterial dargeboten werden, wenn nicht durch Feststellung des Problems in den wichtigsten Lösungsversuchen? Wie das Problem bei Descartes und Leibniz „festgestellt“ wird, habe ich S. 147 f. meiner Rezension zu zeigen versucht. Aber alles, was über D. und L. nicht gesagt wird, jedoch gesagt werden müsste, wenn anders es sich in jenen Abschnitten überhaupt darum handeln soll „die Bestandteile des Problems klar vor Augen zu stellen und zugleich zu zeigen, dass das Problem das Zentrum ist, um das sich die Versuche der bedeutendsten Philosophen lagern“ (Erkpr. S. 22), schiebt der Herr Verfasser beiseite als „sonstige Leistungen“, auf die er nicht eingehe, weil „das nicht zu seinem Thema gehöre“.

So entfällt denn unter dies „historische Beiwerk“, das der Herr Verfasser zu „kompilieren“ verschmäht, mit vielem anderen auch Leibniz' klare Erkenntnis des apriorischen Raumes, die er z. B. in dem Briefwechsel mit Clarke (jetzt am besten zugänglich bei Cassirer-Buchenau, L.s Hauptschriften zur Grundlegung der Philos. I, 120 ff.) so unzweideutig wie nur möglich entwickelt hat. U. s. w. u. s. w.! Es liessen sich Bände füllen mit dem, was der Herr Verfasser nicht sehen wollte. So werden uns denn bei D. und L. von Marcus nicht „die Bestandteile des Problems klar vor Augen“ gestellt. Es ist vielmehr des Herrn Verfassers „eigner Geist“, in dem die beiden Problembearbeiter sich bespiegeln, und zwar so, dass ihre Arbeit in diesem Bilde nicht wiederzuerkennen ist. Ich will mit dieser Bemerkung beileibe nicht jener „objektiven“ Auffassung der Philosophiegeschichte das Wort reden, die in geschichtlichem Beiwerk — diesmal ist das Wort ernstgemeint — erstickt und im übrigen nur den Stoff reden lässt; im Gegenteil glaube ich, dass die Arbeit, welche früher an dem Problem geleistet worden ist, nur dann für uns zur Erkenntnis des Problems und zu seiner getreuen Bewahrung fruchtbar werden kann, wenn die selbsterarbeitete systematische Überzeugung uns bei (freilich peinlich genauer) Betrachtung jener Arbeit leitet. Aber eine Arbeitsweise, welche jede historische Vorarbeit zur systematischen Erkenntnis des Problems als „Beiwerk“ bei Seite schieben zu können meint, welche in wesenlosem Scheine das, was uns alle bändigt — den ach so unbequemen Stoff weit hinter sich lässt, um ein derart einseitig beleuchtetes Bild von D. u. L. zu geben, dass ihre eigentliche Arbeit am Erkenntnisproblem gar nicht erscheint; eine solche Arbeitsweise läuft Gefahr, das „fruchtbare Bathos der Erfahrung“ unter den Füssen zu verlieren, eine Niederung, die zu bewohnen ja bekanntlich selbst der eine oder andere König im Reiche des Geistes nicht verschmäht hat.

4. Die Ausführungen des Herrn Verfassers unter III, 1—3 sind gleichfalls nicht neu. S. 148 f. habe ich darzutun versucht, warum ich sie zur klaren Darstellung des Kantischen Lösungsversuches für nicht geeignet halte. Die von M. in III. geforderte Lösung „mit einem Griff durch ein und dieselbe Theorie“ gab Kant dadurch, dass er das „peripherische Problem“ auflöste in die Frage: wie ist sinnliche Wahrnehmung möglich? und diese Frage mit der Erweiterung des Zentralproblems, mit der Frage: wie sind konstruktive Urteile a priori möglich?, verknüpfte. Die so entstehende vertiefte Frage lautet nun für ihn: wie ist Erfahrung möglich? Damit

scheint mir der Grund gelegt zu einer einheitlichen, in sich „mathematisch" geschlossenen Lösung des Problems. Die Frage: wie ist Erkenntnis möglich? gewinnt eine Grundlage für ihre Beantwortung dadurch, dass alle „Objekte" der Erkenntnis als synthetische Erzeugnisse der „transcendentalen", d. h. alle Bedingungen der Möglichkeit einer jeden (auch der gemeinsten) Erfahrung in sich vereinigenden Einheit des Bewusstseins dargetan werden. Die Bedingungen der Erkenntnis schliessen in sich die beiden Elemente, von denen das „peripherische" und das „Zentralproblem" zwei Brennpunkte zu Tage treten lassen. (Das wichtige Bindeglied zwischen beiden, das Schema, hat M. nicht erwähnt.) Ich vermag in dieser Auffassung des Kantischen Lösungsversuches keine Lücke zu entdecken, sie liefert die „natürliche" d. h. einheitlich geschlossene „Erklärung der apriorischen Gewissheit" als der Möglichkeit der Erfahrung. Die „Gewissheit" wird erzeugt durch die in der Einheit des Bewusstseins ermöglichte Synthesis der Bedingungen, wodurch allein Gegenstände möglich werden. Wo bleibt hier die Lücke? Ich finde eine solche vielmehr in der Annahme eines „Jenseits" der Empfindung und eines Übergreifens der Sinnlichkeit auf „die Welt der Körper, die nunmehr unmittelbar . . . erkannt sind" — wie soll dies „Übergreifen" möglich werden? Der Herr Verfasser wird zugeben müssen, dass hier zum mindesten im Ausdruck jene transscendente Realität des Aussendinges als Ziel und Rechtfertigung der Erkenntnis wieder innerhalb des Erkenntnisproblems erscheint; jene Transscendenz, der Kant eben durch seine Kritik Grenzen gesetzt, die er aus dem Bereich der Erkenntnis verwiesen hat, weil Erkenntnis in sich selbst die Möglichkeit ihrer Gegenstände begründet. Kann ich daher auch die Definition der Kantischen Lehre als einer „dynamischen Weltkonstruktion" allenfalls zugestehen, so muss ich den Zusatz „wenn man will „metadynamische" in Kants Sinne abweisen. Hier liegt, um Marcus eigene Worte zu gebrauchen, ein Widerspruch, d. h. ein Problem, für das ich „Schutz", d. h. vorsichtigen, die Einheit der Lösung erstrebenden Lösungsversuch fordere; „andernfalls wird das Problem durch eine Scheinlösung verschüttet".

5. Der Herr Verfasser sagt S. 14 seines „Erkprobl.": „Entweder versteht man Kant ganz oder gar nicht." Ich komme damit zum zweiten Teil der Erwiderung, worin der Herr Verfasser das Interpretationsproblem der Kantischen Lehre methodisch gesondert vom Erkenntnisproblem behandeln will. Und hier möchte ich ihm abermals laut und deutlich seine eigenen Worte zurufen: „Die endgültige Lösung ist unmöglich, wenn man sich bei einer zweifelhaften Lösung beruhigt und sie empfiehlt, statt das non liquet zuzugestehen und jede problematische Lösung als wissenschaftlich unzureichend zu verwerfen." Und ist, so frage ich, eine Lösung des Kantinterpretationsproblem, das für mich mit der Lösung des Erkenntnisproblems zu einer Einheit verschmolzen erscheint, zweifelfrei, wenn der, welcher sie unternimmt, den Zweck der Kr., die Grenzen der Erkenntnis festzustellen, als nebensächlich bezeichnet? Woran sind die früheren Lösungsversuche gescheitert, wenn nicht daran, dass sie die Grenzen der Erkenntnis nicht fanden und achteten? Diesen integrierenden Teil der Kr. aber fasst M. gewissermassen als Scheinanlage Kants, die dieser (Verzeihung!) geniale Stratege angelegt haben soll, um in ihrem Schutze still und sicher vor literarischen u. s. w. Angriffen der Lösung seines eigentlichen Problems, des Erkenntnisproblems, nachzugehen.

In meiner Rez. S. 145, letzter Abschnitt, bis S. 146, Mitte, habe ich diese Seite der Kantinterpretation des Herrn Verfassers besprochen, ohne dass seine Erwiderung dieses Moment berührt hätte. Denn es liegt abseits von der — meinetwegen zunächst bloss die literarische Pietät angehenden — Stilfrage und greift mitten in das Gebiet des Kantischen Lösungsversuches hinein. Das Erkenntnisproblem nämlich ist, wie ich unter 4 gezeigt zu haben glaube, ohne Lösung des Problems der Transscendenz überhaupt nicht zu lösen. Wie „beide" Probleme vielmehr

eins sind, zeigt die Kr., das Quellenwerk, das „unabhängig von vorgefassten Meinungen (der Herr Verfasser verzeihe, dass ich schon wieder aus seiner Rüstkammer ein Stück gegen ihn abfeuere!) gewürdigt werden" muss. Wozu Zitate! Und Kant soll „wegen der Grösse seiner Entdeckung" „Lampenfieber" gehabt und deswegen „die Grösse seiner Umwälzung" nicht nur „durch eine scholastische, trockene Sprache abgeschwächt", sondern auch „seine Lösung versteckt haben" (Erkprobl. S. 13 f.). Wozu, so frage ich abermals (vgl. S. 146 meiner Rez.), hat Kant die Prolegomena geschrieben? Wozu hat er in hunderten von Anmerkungen der Kr. immer und immer wieder auf sein Problem, das er freilich nicht von dem Problem der Kritik der Erkenntnis losgelöst wissen wollte, da ihm „beide" sachlich als ein Problem galten, hingewiesen, wenn nicht, um es klar und deutlich vor jedermann hinzustellen? Und dieser Denker soll „Lampenfieber" gehabt haben! Es ist unmöglich, diese nicht nur den Menschen und Schriftsteller Kant, sondern das innerste Gefüge des Kantischen Systems selbst angehende Behauptung auch nur mit einem triftigen Belege aus Kants Briefen oder Schriften zu erhärten. Wenn Kant so dachte, dann handelte er klüger, wenn er seine Schriften klar (im Sinne von Marcus) abfasste und sie posthum veröffentlichte. Er hat es aber nicht getan, und des sind wir fröhlich. Der Herr Verfasser täte also besser, anstatt sich mit seiner problematischen Lösung des Interpretationsproblems zu begnügen — problematisch, weil Kant sehr offen und sachlich das schreiben wollte, was er dachte — und gedacht wissen wollte — zuzugeben:

1. dass hier ein Problem der Kantinterpretation vorliegt,
2. dass dieses Problem aufs innigste mit Kants Lösung des Erkenntnisproblems zusammenhängt,
3. dass er dies Problem zu lösen versucht hat, ohne aus Kant selbst einen Beweis dafür erbracht zu haben, dass a) die „Kritik der Erkenntnis" eine Scheinanlage, dass also b) Kant „literarisches Lampenfieber" gehabt habe; dass also
4. das Problem eine andere Lösung finden muss, als er sie in seiner „Vermutung" (Erkpr. S. 13) zu geben versucht hat.

Ich verlange also „Schutz für das Problem"!

6. Die Stilfrage hängt nun mit der unter 5 behandelten aufs engste zusammen. Auch sie weiss der Herr Verfasser in der kurzen Anmerkung am Schluss seiner Erwiderung als nebensächlich abzutun. Wenn ich in meiner Rezension Pietät bei der Kantinterpretation forderte, so hat das mit Personenkultus nichts zu tun, sondern ich habe bei meinen Ausführungen zu Kants Stil die sachliche Achtung gegenüber dem Faktum der Kantischen Wissenschaft, als der ja, leider, nun einmal nicht zu umgehenden Grundlage jeder Kantinterpretation gemeint. Die literarische Form als solche erscheint mir nun einmal als die „notwendige Form dieser Erscheinung", d. h. des Kantischen Werkes. Sie ist das historische Material, von dem die Kantinterpretation auszugehen hat, also zur Beurteilung der sachlichen Frage nicht „unerheblich". Bei Wernicke, Kant ... und kein Ende? ([2] 1907 S. 10 ff.) scheinen mir etliche in dieser Richtung liegende praktische Winke gegeben zu sein. Wohin aber die Methode des Herrn Verfassers, von dieser sachlichen „Pietät" Abstand zu nehmen und das historische Material als nebensächlich zu behandeln, führt, geht aus dem oben skizzierten Ergebnis seiner Kantinterpretation hervor. Warum ich bei ihm trotzdem „konservative Gesinnung voraussetzte"? Nun, weil seine Schrift das Kantische Motto trägt, das er auch in seiner Erwiderung abermals anführt „Nil actum reputans si quid superesset agendum", und weil ich „konservativ" genug bin, um Verständnis des Stiles und der literarischen und historischen Eigenart eines Autors für die erste meinetwegen äussere Vorbedingung eines sachlichen Verständnisses zu halten. Kants „Person" kommt erst in zweiter Linie. Wer an die Kantinterpretation herantritt unbekümmert um das Gegebene; wer das Gefäss zerschlägt, um schneller zu dem gewünschten Inhalt zu gelangen, dem wird ein kostbarer Teil

davon unter den Händen zerrinnen. Vielleicht nicht alles; „dass man nämlich einzelne Sätze von ihm, d. h. ihn im “wesentlichen” versteht, ist wirklich schwer zu vermeiden“ (Erkpr. S. 14), aber es bleibt dann doch ein gewaltiges „agendum“. Darf das liegen bleiben? Die Frage der äusseren Tatsache der Kr. mit allen Gegebenheiten ist nicht zu scheiden von der „sachlichen“ Frage des Interpretationsproblems, des Kantischen Lösungsversuches. Der Herr Verfasser hat diese Frage beiseite geschoben, trotz seines Mottos. Hier liegt ein Problem, hier der Weg zu einer zweifelfreien Lösung. Ich weiss nicht, ob der Herr Verfasser ihn einschlagen wird. In seiner Erwiderung geht er auf dürrer Heide, wie mir scheint, und die ringsumher liegende „schöne grüne Weide“ sieht er nicht.

7. Nachdem der Herr Verfasser in seiner Erwiderung seine Stellung zu Kant klarer als vorher aufgedeckt hat, indem er dartut, dass es für ihn sich nicht sowohl um Kant, als vielmehr um seine, des Verfassers, Interpretation des Problems, handelt, wobei ihm Kant nur als unerlässliches Illustrationsmaterial dient, sehe ich wohl ein, dass ich den „Vorwurf“ „konservativer“ Gesinnung zurücknehmen muss. Ich hatte darunter das treue Festhalten an den Leitgedanken des Philosophen verstanden, das weit über jener Buchstabentreue steht, die vor lauter Bäumen den Wald nicht sieht, ein Festhalten, das sich rein im Prinzip wenigstens in der oftmaligen Betonung des *Nil actum* auszusprechen schien, wenn es auch in der Praxis aus den Augen verloren wurde. Und ein Zweites sehe ich ein: dass nämlich einer solchen Auslegung Kants die Interpretation Cohens freilich nicht das erlösende Wort zu sprechen vermag. Ich hatte dies geglaubt, weil mir eben die Forderung des *Nil actum* als die erste erscheint; eine Forderung, die mir, von M. kommend, jetzt wie jenes Herr Herr-sagen im Ohre klingt, weil sie nicht in die Tat umgesetzt wird, vor allem nicht, so weit das Interpretationsproblem in Frage kommt. Ich hatte es angenommen, weil mir Cohens Interpretation die Auswirkung jener Forderung zu bilden schien, weil ich für sie das Prädikat jener „konservativen“ Tendenz in Anspruch nehmen zu dürfen glaubte, die der Herr Verfasser ja, wie er mich nun belehrt, weit von sich weist, weil er aus Kant etwas „völlig Neues“ herauslesen will — wenn es nur das Neue wäre, was Kant erarbeitet haben wollte! . . . Ich sage: „glaubte“. Nun, ich darf, auch nach der Erwiderung des Herrn Verfassers noch, das Praesens gebrauchen. Denn ich bin noch der Meinung, dass Cohen „die Erkenntnis des Kantischen Systems, als einer in sich notwendigen Einheit, als eines Ganzen, in dem die Teile sich bedingen, erreicht“ hat.

Der Herr Verfasser rät mir, den Versuch zu machen, „die Kr. d. r. V. (also das Quellenwerk) unabhängig von der Marburger Interpretation zu würdigen“. Ob ich das jemals können werde, weiss ich nicht, glaube es aber nicht. Denn erst die Interpretationsweise Cohens hat mir den Weg zu derjenigen Einheitlichkeit des Verständnisses erschlossen, die ich für das oberste Kriterium einer Erkenntnis überhaupt halten muss. Der Herr Verfasser scheint zu glauben, das Quellenwerk komme denen, die von Hermann Cohen und Paul Natorp lernen durften, erst in zweiter Linie und werde durch die „Interpretation“ gewissermassen beiseite geschoben. Es mag ja Kant„ausleger“ geben, denen Kant nur zum Gefäss ihrer eigenen Meinungen wird; aber das Wesen der „Marburger Schule“ — der Ausdruck ist mir nun einmal entschlüpft und mag darum bleiben, weil ich für ihn ja doch eine andere sachliche Basis voraussetze als das iurare in verba magistri, worin dem Herrn Verfasser das Wesen der Schule zu liegen scheint — besteht eben darin, dass sie niemals ein fertiges Ergebnis der Interpretation überliefern wollte, andererseits auch nicht lehrt, bei „einer von vielen möglichen Kantinterpretationen“ sich zu beruhigen, sondern weil sie Anregung zum selbständigen Eindringen in das Gefüge des Kantischen Systems geben will; weil ihr die Methode auch hier das erste, grundlegende Moment bedeutet, von dessen Verständnis aus die Einsicht selbständig zwar, doch mit gesetzlicher Notwendigkeit erarbeitet wird. Ein bewusstes Abstrahieren von jener Grundvoraussetzung des

Verständnisses wäre gegen mein wissenschaftliches Gewissen und für mich gleichbedeutend mit einem Verzicht auf Erkenntnis überhaupt.

Denn das „non liquet" der Cohenschen Interpretation kann ich nicht zugestehen; dazu fehlt ein nicht unwichtiges Moment: die innere Überzeugung jenes non liquet, die der Herr Verfasser bei mir vorauszusetzen scheint. Auch ich kann mich nicht „bei einer zweifelhaften Lösung beruhigen". Dass die Cohensche eine solche sei, davon haben mich die allgemein gehaltenen Äusserungen des Verfassers, auf die ich nicht eingehen kann, da sie zur Diskussion keine sachliche Handhabe bieten, ebensowenig überzeugen können, als seine eine tatsächliche Äusserung zur Raumtheorie: „Cohen macht aus dem Kantschen Raume (. . . der „Form der Erscheinung") eine „erscheinende Beschaffenheit" (Th. d. Erf., ², S 153), weil er die Bedenken . . . gegen die Annahme eines unendlichen Gefässes (oder Organs) der Anschauung teilt und statt diese Bedenken als Einwand gegen die Lehre geltend zu machen, die entgegengesetzten klaren Aussprüche Kants durch eine restrictive Interpretation beseitigt." Jenes eine Zitat ist aus dem Zusammenhang gerissen und darum unklar. Es lautet vollständig (a. a. O., Zeile 7 v. u.): „. . so wenig die Materie einer Erscheinung wirkliche Materie, sondern nur erscheinende ist, so wenig ist die Form der Erscheinung ein materielles, aufnehmendes Behältnis oder Werkzeug, sondern eine erscheinende Beschaffenheit, eine isolierte Bedingung. Die Form ist Form der Erscheinung. Durch diese Verbindung allein kann der Terminus für eine genaue und erschöpfende Bestimmung vorbereitet werden.[1]) . . . Von wirklichen Dingen, denen eine die Eindrücke derselben aufnehmende Subjektivität begegnete, ist nirgend die Rede." Man sieht, der Nachdruck liegt auf „Erscheinung"; und „erscheinende Beschaffenheit" soll nicht etwa die Beschaffenheit eines dinglichen Substrats sein, sondern ist zu verstehen als zu den Bedingungen der Möglichkeit des Gegenstandes gehörige Form, d. h. Bedingung der Erscheinung. „Aus der Form der Erscheinung" wird also nichts anderes „gemacht"; sie wird lückenlos, d. h. ohne Zuhülfenahme durchaus metaphysischer, von den Bedingungen der Gegenstände abliegender und mit ihnen nicht verbindbarer jenseitiger „Gegenstände" interpretiert. Denn „der unendlich grosse Platz für die Körperwelt", wie das „sinnliche Jenseits der Empfindung" des Herrn Verfassers müssen als solche angesprochen werden. Ferner macht Cohen sehr wohl ausführlich a. a. O. S. 154—155 u. ff. seine „Bedenken . . . gegen die Annahme eines unendlichen Gefässes (oder Organs) für die Anschauung" geltend . . . allerdings braucht er dies nicht „als Einwand gegen die Lehre" Kants zu tun: auch bedürfen die allerdings „klaren Aussprüche Kants" (es handelt sich vor allem um das „im Gemüte a priori bereit liegen") nicht einer „restrictiven Interpretation", wie denn eine solche Cohen auch nicht giebt; jene Wendung findet vielmehr durch weitere klare Aussprüche Kants ihre lückenlose Deutung, während die Auffassung „Gefäss" und „Organ" zu einer psychologischen Metaphysik führen, von der keine Brücke zu den Bedingungen der Erkenntnis führt, wie sie Kant dachte.

8. Die Frage nach dem Verhältnis der „Logik" Cohens zu Kant steht auf einem anderen Blatte; auf sie habe ich in meiner Rezension keinen Bezug genommen; von einem „Identifizieren" in dem Sinne des Herrn Verfassers kann also keine Rede sein. Eine Widerlegung der Kritik an Cohens Logik gehört nicht hierher. Es scheint mir überdies zweifelhaft, ob sie Zweck hätte, da der Herr Verfasser schon den methodischen Begriff des „Ableitens" — der mit dem methodischen Ausgangspunkte von Kants „Analytik" zusammenfällt — durchaus verfehlt. Von dem Versuche jenes „Nachweises" betr. Cohens Kantinterpretation und System kann und will ich den Herrn Verfasser natürlich nicht zurückhalten. Sein Ergebnis ist mir nach den oben behandelten Stichproben nicht zweifelhaft.

---

[1]) Durch mich gesperrt.

9. Der Herr Verfasser glaubt, ich tadele die Energie der Form seiner Polemik. O nein! Auch gegen Niederschläge „übermütiger Laune“ habe ich nichts einzuwenden. Beides scheint mir im Gegenteil Kern und Würze der Polemik auszumachen (vgl. S. 140—141 meiner Rez.); aber wenn ich von einer Polemik „in Hemdsärmeln“ sprach und von einem „Vergreifen im Ton“, so meinte ich damit nicht „Unehrerbietigkeit“ oder dergl., ich meinte und meine noch jetzt, dass der Ausdruck auch der schroffsten Energie und der kräftigsten Selbstsicherheit (der oft nötig ist!) nur gewinnen kann, wenn er die messerscharfe Grenze des guten Geschmackes innehält; und jene Wendung vom „Ton“ ist durchaus musikalisch gemeint. Der „Ton“ steht mir zwar, wenn eine Disjunktion gefordert würde, in zweiter Linie, aber als Form ist er doch mehr als „subjektive Zutat“. Die Dissonanzen des Herrn Verfassers habe ich nicht tragisch genommen. Vom Tragischen zum Komischen giebt es ja gar manche Schattierung. . . .

10. Wenn eine Sache in sich selbst sicher ruht, so kommt es wenig darauf an, ob sie von dem und jenen oder auch vielen verfehlt wird. Ich nehme dies so wenig tragisch, wie alle menschlichen Unvollkommenheiten und Disharmonien (vgl. S. 143 meiner Rez.), weil ich an den Sieg des richtig verstandenen Problems glaube. Ernst nehme ich allerdings die Tatsache des Streites um Kant; aber es liegt mir jede „tragische“ Äusserung darob fern. Der Herr Verfasser hingegen verlangt offenbar, ich solle die Tatsache, dass man die Frage nicht nach seiner Weise liest, „tragisch“ nehmen, was ich einmal leider nicht kann.

Unter allen, denen die Sache Kants am Herzen liegt, vom selbständigsten Philosophen bis zum kurzsichtigsten „Kärrner“ gelten gewisse notwendige Grundgesetze, aber noch ist unter ihnen die Aufstellung eines Dogmas der Unfehlbarkeit bisher nicht für notwendig erachtet worden, weil man denn doch schliesslich der Meinung war, dass das Problem sich selbst schützen würde. Wenn es aber einmal nötig werden sollte, und der Alte von Königsberg sich nach einem Statthalter auf Erden umsehen müsste, damit sein Erbe unter den zwar historisch verdienstvollen, sonst aber erschrecklich kurzsichtigen Kantforschern nicht ganz und gar zerstört werde, so müsste es doch zweifelhaft erscheinen, ob er jenes verantwortungsvolle Amt dem Herrn Verfasser zu übertragen sich entschliessen könnte, da er als Grundlage für die Ausübung der Schlüsselgewalt wohl eine gewisse „Pietät“ in sachlicher Hinsicht verlangen könnte, eine Forderung, deren Erfüllung durch den Herrn Verfasser nach allem Obigen mindestens zweifelhaft erscheinen muss.

Die Frage nach dem Erkenntnisproblem steht für mich mit der Kantfrage in unzertrennlicher Verbindung. Ich habe diese Auffassung, die mir der sachlichen Basis nicht zu entbehren scheint, eingehend genug begründet, um diese Entgegnung für meine letzte erklären zu dürfen. Ich bin auch der Meinung, dass Objektionen und Responsionen ohne Ende, oder ebensolche philosophische Briefwechsel, die in früheren Zeiten so viel Arbeit getan haben, heute nur mehr Unbefangene zu belehren vermögen. Gar bald müsste nach weiterem Fortspinnen der Debatte eine Stimmung kommen, die mich in modernerer Fassung aussprechen liesse „was Voltaire seinen ehrlichen Candide, nach so viel unnützen Schulstreitigkeiten, zum Beschlusse sagen lässt:

Lasst uns unser Glück besorgen, in den Garten gehen, und arbeiten.“ (Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik. Riga und Mietau, bei Joh. Friedr. Hartknoch, 1766, S. 128.)

Düsseldorf. Paul Wüst.

Anm. d. Red.: Nachdem sowohl Autor, wie Referent noch einmal in ausgedehntester Weise ihre Meinung vertreten haben, schliessen wir die Debatte.

Rezensionen.

James, William. Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit. Materialien und Studien zu einer Psychologie und Pathologie des religiösen Lebens. Ins Deutsche übertragen von Georg Wobbermin. Leipzig, Hinrichsche Buchhandlung, 1907. (XVIII und 471 S.)

Das vorliegende Werk gehört zu den bedeutendsten Werken der amerikanischen Psychologie und es ist deshalb mit Dank zu begrüssen, dass es jetzt durch eine sehr gute Übersetzung — sie liest sich so glatt wie das Original — allgemein zugänglich geworden ist; denn so lange es nur englisch vorgelegen hat, hat es leider in Deutschland nicht jene Beachtung gefunden, die es, besonders auch durch die Verarbeitung eines umfangreichen Materials, verdient. Einer hinreichenden Wertschätzung stand ausser der fremden Sprache freilich wohl mit der Umstand im Wege, dass, soweit in Deutschland psychologisch gearbeitet wird, das Interesse bei den meisten lange einseitig und eng auf die sogenannte naturwissenschaftliche Psychologie konzentriert gewesen ist. An dieser Tatsache haben selbst zwei solche Meister der Psychologie wie W. Dilthey und Th. Lipps, wenigstens insofern weitere Kreise in Betracht kommen, nur ein geringes zu ändern vermocht. Auch Wundt ist mit seinen weitergehenden Bestrebungen im wesentlichen allein geblieben. So gross war die Missgunst der Zeit. Dem tiefer Sehenden kann es nicht entgehen, dass ein Umschwung bevorsteht, der sich unter anderem auch durch die einsichtsvolle Einführung der ‚systematischen Selbstbeobachtung‘ durch Ach (Die Willenstätigkeit und das Denken) und die Arbeiten der Würzburger Schule Külpes anbahnt. Es kann keine Frage sein: mit dem Steigen der Bewertung sorgsamer Selbstbeobachtung wird auch die Schätzung der wesentlich deskriptiven Psychologie wieder zunehmen. Damit ist keine Minderschätzung der sogen. naturwissenschaftlichen Psychologie gegeben. Es ist lediglich die Gesamtaufgabe der Psychologie von einem höheren Standpunkt aus erfasst. Die naturwissenschaftliche Psychologie ist ein Teil, aber sie ist nicht das Ganze der Psychologie. Wird diese Weitung des Blicks sich erst durchgesetzt haben, so wird dann auch die Brücke zu den Geisteswissenschaften geschlagen und das von Dilthey schon 1894[1]) geforderte Mittelglied zwischen ihnen und der deskriptiven Psychologie im Anschluss an die grossartigen Leistungen von Lipps geschaffen werden. Ein Teil davon wird die Psychologie der religiösen Erlebnistypen sein.

Mit dieser Position befinden wir uns wohl auf dem Standpunkt, den heute auch Kant einnehmen würde. Er hätte, im Gegensatz zu seinem bekannten Urteil in den Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft, die Einführung des Experiments in die Psychologie geschätzt und ihr die gebührende Stellung eingeräumt. Er hätte aber andererseits die deskriptive Psychologie, der er einen so grossen Raum in seinen Vorlesungen gab, nicht geopfert. Er hätte vielmehr vor allem gesehen, zu welcher Erweiterung und Vertiefung uns jetzt durch die Wendung des Interesses

---

[1]) Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie (Abh. d. Berl. Akad.), S. 140 f.

des neunzehnten Jahrhunderts auf das Historische die Möglichkeit gegeben ist. Kant ist oft mit Härte sein ‚ungeschichtlicher Sinn' vorgeworfen worden. Wenn er hier etwas vermissen lässt, so teilt er es mit seiner Zeit. Es kann aber wohl kaum die Frage sein, dass er zu unserer Zeit auch für das Geschichtliche vollen Sinn gehabt hätte. Sein ganz universaler, auf volles Bekanntwerden mit der Welt gerichteter Sinn, der etwas vom griechischen Geiste in sich hatte und dem die sich so häufig findende Diskrepanz zwischen geisteswissenschaftlichem und naturwissenschaftlichem Interesse und Verständnis fremd war (was ihn im eminentesten Masse zur Philosophie prädisponierte), hätte sich dem Historischen nicht verschlossen.[1]) Wie allem anderen, hätte er auch ihm seinen Platz angewiesen, freilich auch ein Übermass von Ansprüchen zurückgewiesen.

Und so hätte er auch die Analyse der religiösen Zustände, wie sie James vorlegt, als für den Philosophen interessant, nicht abgelehnt, wenn er ihnen auch den Namen ‚Erfahrung' nicht ohne weiteres zugebilligt, sondern zum mindesten erst eine (auch heute noch dringend nötige) ‚Kritik der religiösen Erfahrung' gefordert hätte. —

James beginnt seine Untersuchungen mit einer Darlegung der Beziehungen, die zwischen Religiosität und nervöser Veranlagung bestehen. Diese Erörterungen sind überaus einsichtsvoll und es ergiebt sich, dass jene Beziehungen, sobald es sich um die höheren Grade des religiösen Lebens handelt, sehr enge sind. Wie denn überhaupt eine gewisse psychopathische Konstitution infolge ihrer höheren Gefühlserregbarkeit (die, wenn sonst die intellektuellen Vorbedingungen erfüllt sind, auch für erhöhte intellektuelle Leistungen von Wichtigkeit ist) der tieferen Entwickelung seelisch-geistigen Lebens höchst förderlich ist. Speziell in Bezug auf die Religiosität ist zu sagen: es giebt wohl keinen Religionsstifter, keinen Mystiker oder Heiligen, bei dem nicht eine psychopathische Prädisposition bestand. Mit dieser hohen Bedeutung des Abnormalen sich abzufinden und sie in das Wertbewusstsein der Welt und des Lebens aufzunehmen und darin zu verarbeiten, ist eine Aufgabe, die der neuen Philosophie nicht erspart bleibt. Auch James hat eine klarere Stellung dazu durch die Feststellung anzubahnen gesucht, dass die Herkunft irgendwelcher Erkenntnisse oder Erlebnisse mit ihrer Richtigkeit und ihrem Wert nichts zu tun hat, denn auch die Erlebnisse und Einsichten des normalen Menschen sind in seiner Konstitution nicht weniger begründet als die des nicht mehr normalen.

Der Gegenstand der Untersuchungen James' ist die Religiosität als seelisches Erlebnis; ihre objektiven Erzeugnisse in den äusseren Institutionen, auch die spezielleren Dogmensysteme etc. werden von der Betrachtung ausgeschlossen. Es zeigt sich, dass allen Formen der Religiosität der Ernst und die Feierlichkeit der Gesinnung gemeinsam ist. Schon hier im Anfang der Untersuchung offenbaren sich auch die grossen Gegensätze, wie sie etwa zwischen Stoa und Christentum trotz äusserlicher Gemeinsamkeiten bestehen. Leidenschaftliches Seligkeitsgefühl bei den Heiligen — Stoische Fassung auf der anderen Seite. James selbst steht mit seinen Sympathien das ganze Werk hindurch, durchaus auf der Seite des Christentums: die Stoa ist ihm unsympathisch. Dem, der nicht gewohnt ist, dem Christentum stets durchaus den Vorrang zu geben, wird

[1]) Ganz fremd ist ihm übrigens das Geschichtliche durchaus nicht gewesen. Wenn wir auch Jachmanns Äusserung (5. Brief): „Er besass eine umfassende Altertumskunde aller Völker und eine ebenso ausgebreitete Kenntnis der alten, neuen und neuesten Geschichte" als wohl etwas übertrieben ansehen möchten, so ist doch Borowskis Aussage unerschütterbar, dass Kant ihm selbst erklärt hat, er habe die 17 Bände der Schröckschen Kirchengeschichte Wort für Wort durchgelesen. Das setzt auf jeden Fall ein wesentlich grösseres historisches Interesse voraus, als man Kant gewöhnlich zuspricht und Jachmanns Angabe klingt nicht mehr so frappierend wie im ersten Augenblick.

James' Charakteristik der Stoa ebenso ‚frostig' erscheinen, wie er selbst diese Geisteshaltung findet. Für die grossartige Seelenverfassung der römischen Stoiker, für das trotz aller Ergebung mannhafte Gegründetsein dieser Menschen auf sich selbst, hat das Werk doch wohl nicht die richtige Beurteilung gefunden.

Ein eigenes Kapitel ist der „Realität des Unsichtbaren" gewidmet. Sehr oft ist in den Berichten der homines religiosi von einem deutlichen Bewusstsein der Gegenwart Gottes die Rede, ein Vorgang, der natürlich das grösste psychologische und ebenso das grösste philosophische Interesse beansprucht. Indem James nun diese Angaben mit anderen das Realitätsproblem betreffenden kombiniert, glaubt er sich zur Annahme eines besonderen spezifischen Realitätssinnes befugt. So sehr die nicht gewöhnliche Einsicht in die Bedeutung des Gegenstandes hervorzuheben ist, so kann ich mich der Lösung des Problems durch James nicht anschliessen. Die nähere Erörterung werde ich in einer besonderen Abhandlung über das Realitätsbewusstsein entweder selbständig oder im Zusammenhange einer grösseren Arbeit geben.

Zu den am besten gelungenen Partien des James'schen Werks möchte ich die Herausarbeitung zweier religiöser Typen: des leichtmütigen und des schwermütigen rechnen. Der erste Typus ist von einem fast krankhaften permanenten Glücksgefühl und Optimismus erfüllt: ihm ist es geradezu Sünde, sich über irgend einen Gegenstand Sorgen zu machen. Er ist von einer unbeschreiblich heiter-leichtmütigen Zuversicht zur Gottheit. In diesem Zusammenhang erhalten wir wichtige Mitteilungen über die gegenwärtigen mind-cure- und christian science-Bewegungen in Nord-Amerika, deren psychischer Einfluss auf den seelischen Gesamtzustand des Menschen äusserst interessant ist.

Weitere grosse Kapitel behandeln das ‚Doppel-Ich und den Akt der Einswerdung' sowie das Phänomen der ‚Bekehrung': in beiden Fällen zeigt das innere Leben einen Bruch. Alle diese Menschen haben es in sich erfahren, dass es zwei Arten des Lebens giebt, ein ‚natürliches' und ein ‚geistliches', die im Kampf mit einander liegen und von denen das eine aufgegeben werden muss, um das andere zu besitzen. Der erst genannte Typus fühlt in der Tiefe seiner Brust den Kampf dieser verschieden gerichteten Tendenzen und erst allmählich gelangt er zu innerer Einheitlichkeit. Auch die eigentliche ‚Bekehrung' ist dem nahe verwandt. Sie wird von James an der Hand einer grossen Zahl von Dokumenten einer eingehenden Analyse unterworfen, wobei auch die Bedeutsamkeit dieser Dinge für die psychologische Erforschung der Struktur der Persönlichkeit gestreift wird. Der Verfasser bekennt sich in diesem Zusammenhange von neuem zu der Lehre der englisch-französischen Psychologie von dem dédoublement de personnalité d. d. der Annahme, dass es in einzelnen Personen zwei getrennte Bewusstseinssphären giebt, die sich nach aussen als solche kundgeben. James sieht darin geradezu den „wichtigsten Fortschritt" der Psychologie seit jener Zeit, als er sich ihrem Studium zu widmen begann, und zieht diese Lehre jetzt auch zur Erklärung einzelner religiöser Erlebnisvorgänge heran, so auch der Bekehrung. Es ist nicht möglich, hier darauf näher einzugehen. Allgemein ist zu sagen, dass diese Dinge jetzt dringend die Nachuntersuchung auch seitens der deutschen Forschung erfordern, zumal jetzt diese Theorie des subconscious in der Analyse und tieferen Erforschung des Seelenlebens im Ausland eine ganz ausserordentliche Ausdehnung annimmt. Wir können einer Untersuchung der zu Grunde liegenden Phänomene jetzt nicht länger aus dem Wege gehen. —

Der Zustand der vollendeten Religiosität gleichsam ist der der Heiligkeit, von dem gleichfalls eine nähere Analyse unternommen wird. Bei dieser Gelegenheit geht James auch über das rein Psychologische hinaus und versucht eine wertphilosophische Stellungnahme zu den ‚Heiligen', diesen Menschen, denen das Religiöse zum ausschliesslichen Zentrum ihres Lebens geworden ist. Das abschliessende Urteil ist das

dem modernen Wertbewusstsein allein entsprechende einer individualistischen Toleranz. Die ‚Heiligen' sind wertvoll in ihrer Existenz, aber es kann nicht jeder ein solcher sein. Weniger in der Methode, als in der Tendenz sind diese Betrachtungen sympathisch. Es scheint mir, dass wir hinaus müssen über die alten Lebensideale, die selbst im Humanitätsideal noch immer eine zu starke Tendenz zu einem allgemeingiltigen Typus zeigen. Auf der anderen Seite steht eine Auffassung, die allen Wert auf das Fortschreiten der objektiven Werte legt, eine Ansicht, der Fichte zuzustrebt[1]) und die auch Nietzsche nicht fremd blieb. Diesen Extremen gegenüber wird das neue Lebensideal die Synthese bedeuten. —

Den Höhepunkt der religiösen Erlebnisse bildet die Ekstase der Mystiker. Diese Partien scheinen mir weniger gelungen. Hier zeigt sich besonders deutlich, wie nötig eine Kritik der religiösen Erfahrung ist. Die Versenkung in die Geschichte hat uns gegenüber dem Rationalismus eine ungeheure Vertiefung gebracht, aber das Nachfühlen fremder Seelenzustände darf nicht zu einer Preisgabe der Kritik an den aus ihnen hervorgegangenen Behauptungen führen, sonst verlieren wir auf der einen Seite, was wir auf der anderen gewannen. Es ist freilich so, hinter die Evidenz können wir nicht mehr zurück, aber es giebt auch darin Irrtum, wie wir vom Standpunkt Husserl's aus wenigstens noch immer glauben. (Freilich liegt hier ein schwerstes Erkenntnisproblem.) Und so wird die Aufgabe einer Kritik der religiösen Erfahrung eben die sein: zu ermitteln, was wirklich Erfahrung und was Ausdeutung oder noch anderes ist. James selbst zeigt eine zu grosse Neigung, alle Behauptungen der Mystiker, auch die über die Erlangung höherer, nicht aussprechbarer Einsichten sofort für objektiv richtig zu halten. Auch hier wird wieder das subconscious zur Erklärung herangezogen. In ihm finde, so deutet es James an, eine Kommunikation der endlichen Seele mit dem göttlichen Geiste statt, die dann in der Ekstase ins Bewusstsein tritt. Eine Theorie, auf die ich an dieser Stelle nicht näher eingehen kann.

Die letzten Partien des Werkes handeln vom Verhältnis der religiösen Reflexion zum religiösen Leben, von Opfer, Beichte und Gebet und noch einmal näher von der Bedeutung des subliminalen Bewusstseins für die Religion, und schliesslich erhalten wir eine zusammenfassende Charakteristik und Beurteilung des religiösen Lebens überhaupt, Betrachtungen, die aus dem psychologischen Gebiet in das eigentlich religions-philosophische übertreten. Ihre Tendenz ist die sogenannte „pragmatische", die jetzt in Amerika überhaupt zur herrschenden geworden ist.

Das ist in kurzen Zügen der Gedankengang des Werkes. Es ist ein Standardwork der Religionspsychologie. Dazu macht es besonders die Durcharbeitung eines umfassenden und weit verstreuten Materials von Selbstzeugnissen über die religiösen Zustände. Wertvoll ist dann vor allem die Herausarbeitung bestimmter Typen im Gebiet des religiösen Lebens. Der Gegensatz, in dem sich James sogar in mehreren grundsätzlichen Fragen der Psychologie zu uns befindet, tritt in diesem Werk nicht hervor. Am wenigsten vermag ich mich mit den mehr zur Philosophie hin gelegenen Erörterungen in Übereinstimmung zu fühlen, wennschon das Werk auch darin geistreich ist. Hier sieht man am deutlichsten, wie die grossen Leistungen Lipps' und Husserls uns vorwärts bringen werden.

Zu der vortrefflichen Übersetzung ist nur der eine Einwand zu machen, dass leider kein Bericht über die an einzelnen Stellen vorgenommenen Kürzungen und Streichungen des Originals erstattet ist. Diese Unterlassung erschwert die Benutzung der Übertragung anstelle des Originals wesentlich. Es wären vielleicht überhaupt diese Textänderungen besser unterblieben, da sowohl Autor wie Publikum einen gewissen Anspruch auf das unveränderte Original haben. Es blieb dem Übertragenden

[1]) Diesen Nachweis erbracht zu haben ist das wichtigste Verdienst der neuesten Darstellung der Fichteschen Ethik: M. Raich, Fichte, seine Ethik und seine Stellung zum Problem des Individualismus. Tübingen 1905.

ja die volle Möglichkeit, in Vorwort oder Anmerkungen seinen eigenen Standpunkt zu wahren.

Endlich habe ich bei dieser Gelegenheit eine allgemeine Klage über die starke Vernachlässigung der religionspsychologischen Literatur durch unsere grossen Bibliotheken zu erheben. Nicht nur fehlen Haupterzeugnisse der zeitgenössischen ausländischen religiösen Bewegungen, die gewiss keinen wissenschaftlichen Selbstwert haben, wohl aber für das Studium der Religiosität von Wert sind, sondern selbst wichtige wissenschaftliche religionspsychologische Werke bleiben unangeschafft. So sehr für dieses ganze grosse Gebiet auch eine Vertiefung und die Erreichung grösserer Präzision der Analyse zu fordern und zu erhoffen ist, so können doch die bisherigen, meist englisch-amerikanischen Arbeiten nicht unberücksichtigt bleiben. Sie haben zum mindesten als Vorarbeiten ihre Bedeutung. Ich möchte etwa eine Kontrolle anempfehlen, was von den Werken, die von James berücksichtigt sind, fehlt. Eine Anzahl näherer Angaben stehen eventuell zu Gebote.

Berlin. Dr. K. Oesterreich.

James, William. Pragmatism a New Name for Some Old Ways of Thinking. Popular Lectures on Philosophy. London, Bombay and Calcutta 1907. (XIV + 309 S.) Gross 8. Dasselbe ins deutsche übersetzt von Wilhelm Jerusalem. Philosophisch-soziologische Bücherei. Bd. I. Leipzig 1908. (XIV + 194 S.) Gross 8.

Schiller, F. C. S. Studies in Humanism. London 1907. (XVIII + 492 S.) Gross 8.

James' „Pragmatism" ist in Deutschland wie überall seit langem mit Spannung erwartet worden. Un nun, da das Buch erschienen ist, macht sich aller Orten eine gewisse Enttäuschung breit. Gar zu widersinnig in der Tat sind die meisten und zumal die grundlegenden Gedanken des Werkes zugespitzt. Viel zu widersinnig, um einer freundlichen Aufnahme den Weg zu bahnen. So hat es von allen Seiten böse Antworten geregnet, und die Ablehnung ist fast allgemein. — Missverständnisse! wie uns James in einer Selbstverteidigung sagt;[1]) aber sicher Missverständnisse, die durch die Form des Buches verschuldet sind.

James' „Pragmatism" als Buch bringt nicht eigentlich die Grundlagen seiner Lehre: weder die psychologischen, noch die logischen, noch die sachlichen, — wenn man unter sachlich die Geburt des Pragmatismus aus der Untersuchung der vorhandenen Wissenschaften verstehen will. — Der Zweck des Werkes ist vielmehr, einem weiteren Leserkreise in volkstümlicher Art klar zu machen, was der Pragmatismus wolle, und wie er sich gewissen philosophischen Spitzfindigkeiten gegenüber verhalte. Der Misserfolg des Buches schreibt sich nicht zum wenigsten von dieser seiner Eigentümlichkeit her. Denn jene weiteren Kreise, an die es sich richtet, haben nicht verstanden. Die aber verstanden haben, suchten vergebens nach der Begründung. Das Letztere war unschwer vorauszusehen. So hätte uns James durch ein freundlicheres Entgegenkommen gegen die natürlichen Erwartungen seiner Leser viel langweiligen Zank ersparen können.

Der eigentliche Zankapfel zwischen den Pragmatisten und den Pragmatistengegnern ist der Begriff der Wahrheit. Ist die Wahrheit ein je nach dem Stande der Wissenschaft sich änderndes Hülfsmittel des Denkens, oder ist es eine ein für alle Mal gültige Weise der Feststellung? Besteht das Wahrsein einer Aussage in ihrer Verwendbarkeit, oder besteht es in ihrer Übereinstimmung mit den behaupteten Tatsachen? Indem die Pragmatisten das Erstere in schroffem Gegensatz gegen das Letztere bejahen, haben sie den Vertretern der Philosophie als Wissenschaft einen Fehdehandschuh hingeworfen, der von diesen nur allzu willig aufgenommen ist.

---

[1]) The Philosophical Review. Bd. XVII S. 1 ff. (Januarheft 1908.)

Deutlich genug hat uns der Pragmatismus damit eines jener scholastischen Wortgefechte bescheert, durch die die Philosophie sich von Zeit zu Zeit unter den Wissenschaften berüchtigt macht. Als ob der Begriff der Wahrheit ein künstliches Erzeugnis sei, dessen Feststellung von den Philosophen abhänge! Der Wahrheitsbegriff ist ein ausschliessliches Eigentum der Sprache, in der er die Meinung der Übereinstimmung einer Behauptung mit den behaupteten Tatsachen erworben hat. Keine Philosophie der Welt kann diese Meinung in die einer Verwendbarkeit umwandeln.

Ganz anders verhält es sich, wenn man den Zank um den Wahrheitsbegriff als solchen beiseite schiebt und sich der Erfahrungswelt zuwendet. Gibt es dieser Welt gegenüber viele Wahrheiten im eigentlichen von der Sprache gemeinten Sinne des Wortes, und sind solche Wahrheiten fruchtbar? — Wenn hier die Pragmatisten mit „Nein" antworten, so stehen sie auf viel festerem Boden. Fast alle neueren Untersuchungen über das Verfahren der Geisteswissenschaften einerseits, der Naturwissenschaften andrerseits haben uns in der Tat gelehrt, dass nur der kleinere Teil unseres Wissens in einer wahrheitsgetreuen Abbildung und der bei weitem grössere Teil in einer zweckentsprechenden Umbildung des Erfahrungsstoffes besteht. Das Mass, in dem diese letzteren Umbildungen ihrem Zwecke entsprechen, ist zugleich das Mass ihres Wissenschaftswertes.

Mit der Anerkennung dieses Sachverhaltes steht man dem Pragmatismus unmittelbar zur Seite. Allein, wäre der Pragmatismus nichts anderes, so würde man Mühe haben zu verstehen, inwiefern er eine philosophische Neuerscheinung sei. Er wäre in der Tat lediglich eine zusammenfassende Wiederholung der Lehren, die die Einzelwissenschaften gegeben haben. — Das Wesen des Pragmatismus liegt denn auch an einer anderen Stelle.

James hat geglaubt, die Lehre von der Umbildbarkeit des Erfahrungsstoffes zu Gunsten eines ihm teuren Gedankenganges ausdeuten zu dürfen. Für James ist der Zweck der Wissenschaft letzten Endes der Mensch, der durch das Mittel der Erkenntnis zu einer Befriedigung seiner Lebensbedürfnisse dringt. Ist also Wissenschaft Umbildung des Erfahrungsstoffes und Wissenschaftswert zweckentsprechende Verwendbarkeit solcher Umbildung: dann ist jener Zweck, dem entsprochen werden muss, der Mensch. Um des Menschen willen ist die Wissenschaft da; nicht der Mensch um der Wissenschaft willen. Daher ist jener Wissenschaftswert, von dem die Einzelwissenschaften sprachen, durchaus an die Befriedigung des Menschen durch die gewonnenen Ergebnisse geknüpft. Was dem Menschen am meisten förderlich ist: das ist das wissenschaftlich Wertvollste.

Es ist nicht wahrscheinlich, dass der Pragmatismus den Geistes- und Naturwissenschaften selbst seine neue Lehre im Ernste würde anbieten wollen. Er würde damit auch schwerlich Erfolg haben. Diese Wissenschaften pflegen ihre Verfahrungsweise nicht von der Philosophie zu borgen. Für die Philosophie selbst aber und für die Religion nimmt der Pragmatismus die Anerkennung rein menschlicher Lebensbedürfnisse allen Ernstes in Anspruch. Er wird damit im Rechte bleiben. Die Philosophie als Weltanschauung und die Religion sind in ganz anderer Weise mit dem Wesen ihrer Verkündiger durchfärbt, als jene rein sachlichen Wissenschaften, die es auf ihren Arbeitsstoff, nicht auf den arbeitenden Menschen absehen.

Aber auch bei dem Pragmatismus der Philosophie und Religion wird man noch Unterschiede zu machen haben. Es giebt mehr, und es giebt weniger pragmatistische Philosophien und Religionen. Die Weltanschauung der Spinoza, Herder, Hegel, Spencer, die ihr Gemütsleben den Ergebnissen ihrer Erkenntnis anzuschmiegen suchten, war ihrem Wesen nach weniger pragmatistisch, als jene anderen Philosophien der Rousseau, Kant, Goethe, Fichte, denen der Mensch mehr als die Welt im Mittelpunkte des Denkens stand.

Zu den Philosophen dieser letzteren Art gehört James. Der Pragmatismus in der Form, wie ihn sein neues Buch darbietet, ist weniger das

Ergebnis einer wissenschaftlichen Untersuchung als ein Abbild der Art, wie James die Dinge und die Wissenschaft um ihn zu sehen liebt. Als solches wird uns das neue Werk herzlichst willkommen sein: wir werden reichen Gewinn aus ihm zu ziehen wissen.

Wilhelm Jerusalem hat James' „Pragmatism" ins Deutsche übertragen. Er glaubte bei James ein Gegenstück zu seiner eigenen Philosophie zu finden. Mit Recht; denn dass sich ihm dabei der Pragmatismus leicht in Jerusalemschem Sinne umfärbte, ist nicht weiter bedenklich. Die Übersetzung als solche ist ein kleines Meisterstück. Fast überall ist der Eindruck der Ursprache auf das Glücklichste wiedergegeben. Wir dürfen Jerusalem für seine Arbeit umso dankbarer sein, als die volkstümliche Vortragssprache James' dem deutschen Leser Schwierigkeiten bietet und keineswegs leicht zu übertragen war. Es ist auch zu billigen, dass das unbrauchbare, bei allen Stichproben versagende Wortverzeichnis der englischen Ausgabe in der Übersetzung fortfiel. In der äusseren Ausstattung sticht die deutsche Ausgabe vorteilhaft von der englischen ab.

Die Übersetzung bildet den ersten Band einer Sammlung, die es sich unter anderem zur Aufgabe macht, die gegenwärtige Philosophie des Auslandes durch gute, würdig ausgestattete Uebersetzungen in Deutschland mehr einzubürgern. Das Unternehmen scheint mir des Dankes und der Unterstützung würdig.

Das zweite der im Eingang genannten Bücher ist von einem Jünger James' verfasst. Es ist eine Zusammenstellung von Gelegenheitsschriften, welche es sich zur Aufgabe machen, Anregungen James' breiter auszuführen. Durch das Ganze ziehen sich nicht immer fruchtbare, gegen die englischen Vertreter der Philosophie gemünzte Streitereien, deren Ton befremdet. Hier und da werden gelegentliche Gedanken anderer Philosophen in pragmatistischem Sinne fortgesponnen. Durch ein Verfahren dieser letzteren Art ist der Verfasser zu dem Versuche geführt worden, die Lehre des Protagoras im Sinne des Pragmatismus zu erklären. Der hierauf bezügliche Aufsatz, der der fachwissenschaftlichen Nachprüfung bedarf, erweist sich vielleicht als brauchbar. — Die äussere Ausstattung des Buches macht dem Verlage Ehre.

Greifswald. Günther Jacoby.

Muthesius, Karl. Goethe und Pestalozzi. Leipzig (Dürr) 1908. (275 S.) 8⁰.

Mit grosser Liebe und Sorgsamkeit geht M. allen Beziehungen, die Goethe und Pestalozzi zu einander hatten, nach. Ob sie einander je gesprochen haben, ist fraglich, doch vermutet M., dass Pestalozzi 1792 in Weimar bei Goethe war. Dagegen hat Pestalozzi Goethesche Gedichte an entscheidenden Stellen seiner Werke zitiert, Goethe hat sich wiederholt mit dem grossen Erzieher beschäftigt. So veranlasste er im Jahre 1804 ausführliche Besprechungen der ganzen hergehörigen Litteratur (durch Spazier) in der Jenaischen Allgemeinen Litteraturzeitung. Niederer, Pestalozzis Gehilfe, antwortete darauf; Goethe liess schliesslich eine Stelle aus einem Briefe W. v. Humboldts abdrucken, in der dieser sich scharf gegen die trockene Pedanterie des ABC der Anschauung wendet und die Bibel als Schulbuch verteidigt (Muthesius S. 113 f.).

Einige Jahre später bereitete bekanntlich Fichte durch die neunte seiner Reden an die deutsche Nation Pestalozzi eine grössere Wirksamkeit in Preussen. Durch Fichte angeregt, suchte Kants Schüler Reinh. Bernh. Jachmann und der bei Goethe durch seinen Lehrer F. A. Wolf eingeführte Franz Passow am Conradinum in Jenkau bei Danzig seit 1811 Unterricht und Erziehung zu reformieren. Zugleich gaben sie ein Archiv deutscher Nationalbildung heraus, desses erstes Heft, mit Fichtes Bildnis geschmückt, anfangs 1812 erschien. Die Mitteilungen, die Muthesius über

dieses Archiv macht, werden gerade den Lesern der Kantstudien sehr willkommen sein (S. 125 f.). Jachmann bekämpft den alten Spruch „non scholae sed vitae". — „Der reine Vernunftbegriff einer Schule umfasst also eine Veranstaltung durch Menschen, welche die höchsten Zwecke der Menschheit erkennen und an sich selbst erreicht haben, der Welt die emporkeimende Generation zu entziehen und sie für diese höchsten Zwecke der Menschheit auszubilden." Die Schule trete also aus dem Dienste der Welt und sei „eine Bildnerin zur Humanität". Sie erstrebt gleichmässige Ausbildung aller Kräfte und ist ihrem inneren Wesen nach für alle Stände dieselbe.

In den Dienst dieses von Fichte und vom Neu-Humanismus her bestimmten Ideals werden dann Pestalozzis Methoden gestellt.

Goethe antwortete Passow, der ihm seine und Jachmanns Pläne mitgeteilt hatte, durchaus ablehnend. Er hält es für ein Unglück, „dass man die Grundsätze und Maximen, nach welchen man lehrt und handelt, früher als die Lehre und das Handeln selbst öffentlich werden lässt", er spricht von „der babylonischen Verwirrung, welche durch den Pestalozzischen Erziehungsgang Deutschland ergriffen" (130/131) und glaubt dem Unternehmen wenig Glück weissagen zu können. — Es scheint mir unnötig, hier — wie Muthesius es tut — den Gegensatz Goethescher und Kantischer Betrachtungsart heranzuziehen. Kant hätte in Jachmanns Plan sicher nur eine Karikatur seiner Lehren gesehen. Dass auch Pestalozzis eigentliche Meinung durch Jachmann verfehlt wird, betont Muthesius selbst; er meint, Goethe habe an Pestalozzi bes. die gleichartige Erziehung für alle Stände abgelehnt.

1814 war dann Goethe in Frankfurt und Wiesbaden viel mit Anhängern Pestalozzis zusammen. In Wiesbaden besuchte er de l'Aspées Schule, die ganz nach Pestalozzis Grundsätzen eingerichtet war (158 ff.). 1815 ging er wieder zu de l'Aspée. Boisserée berichtet nun, wie Goethe von den Rechenkünsten einer Schülerin jener Anstalt abgestossen wurde, und wie ungünstig sein Gesamturteil lautete (171 f.). Er vermisst die Ehrfurcht in dieser Erziehung. Als Goethe dann die „pädagogische Provinz" entwarf, suchte er bei Fellenberg (der doch im Grunde nur Schüler Pestalozzis war) Ersatz für Pestalozzi. Muthesius erklärt dieses Verhalten wohl ganz richtig (209): „Goethe hat den Pestalozzianismus in seinen schwächsten Seiten kennen gelernt, und seine starken Seiten sind ihm verborgen geblieben". Die Überschätzung der Methode — und welcher Methode! — durch Pestalozzis Anhänger (z. T. auch durch Pestalozzi selbst) ist in der Tat äusserst abstossend. Dass auch sie Gutes wirkte, nämlich die Aufmerksamkeit auf die zweckmässigere Gestaltung des Anfangsunterrichts lenkte, dem Lehrer einen höheren Begriff seiner Arbeit gab, ist gewiss richtig. Gerade dies aber lag Goethe ferner. Bei Pestalozzi selbst steht die Lebendigkeit des Menschen und die Regelungswut der Methode in einem tragischen Gegensatze.

Jeder, der sich für Goethe, jeder, der sich für Geschichte der Pädagogik interessiert, ist Muthesius für seine sorgfältige und gut geschriebene Arbeit Dank schuldig.

Freiburg i. Br. J. Cohn.

Sternberg, Curt. Friedrich Paulsen †, Nachruf und kritische Würdigung, Tempelkunstverlag, Berlin-Wilmersdorf 1908. (16 S.)

Das Schriftchen will lediglich „mit ein Paar Strichen die Richtlinien des Paulsenschen Denkens" vergegenwärtigen. Das ist ihm — namentlich bei seiner von vornherein beabsichtigten Beschränkung auf einen Druckbogen — recht gut gelungen. Mit Recht wird für die Würdigung der Verdienste Paulsens der Nachdruck der Betonung auf den Pädagogen und Lehrer gelegt, ohne dass dabei die anderen Richtungen seiner Wirksamkeit zu kurz kämen. Der persönliche Zug der Verehrung, Liebe und Dankbarkeit, der durch das ganze Schriftchen hindurchgeht,

berührt um so sympathischer, als er sich dadurch nicht hat beeinträchtigen lassen, dass der Autor neben der Anerkennung der Bedeutung Paulsens auch die Grenzen dieser Bedeutung scharf und klar erkannt hat. Er sieht diese Grenzen sehr richtig in Paulsens Stellung zur kritischen Philosophie Kants, in deren theoretischen Teil, wenigstens in seinen „tiefsten Tiefen“ er so wenig „eingedrungen“ ist, dass er „Kant durch die Augen Schopenhauers“ ansieht, und gegen deren praktischen Teil er „mit einer ganzen Anzahl gänzlich unhaltbarer Gründe“ zu Felde zieht. Für den Menschen Paulsen legt gerade das aber das glänzendste Zeugnis ab, dass man bei der schroffsten sachlichen Differenz sogar in allen Fundamental- und Prinzipienfragen ihm durch die innigsten Sympathien persönlich verbunden sein konnte. Für die Unterscheidung von Person und Sache — das konnte vielleicht gerade der entschiedenste sachliche Gegner am ehesten erfahren, sobald er mit Paulsen in persönliche Berührung kam — bedeutet dieser ein in der Gelehrtenwelt seltenes Vorbild jener Gerechtigkeit, die des anderen Freiheit achtet, wenn sie ihre eigene Freiheit wahrt. Das war auch ein Grundzug des Lehrers Paulsens, dem der Autor mit Recht eine besondere Beachtung schenkt. Dass seine Darstellung überhaupt auch dem edlen und lauteren Menschen gilt, das sei besonders anerkannt.

Halle a. S. Bruno Bauch.

Paulsen, Johannes. Das Problem der Empfindung. I. Die Empfindung und das Bewusstsein. Philosophische Arbeiten, herausgegeben von H. Cohen und P. Natorp. 1. Bd., 4. Heft. A. Töpelmann, Giessen 1907.

In dieser gründlichen und gediegenen Arbeit hat Paulsen durch eine eingehende Analyse der Empfindung der jetzt im Schwunge befindlichen Psychophysik und Psychologie den Weg vorgezeichnet, auf dem sie aus ihrer scholastischen Befangenheit in die Bahnen exakter Forschung gelangen kann. Ich kann hier nur aus der Fülle des Gebotenen einzelne Punkte streifen. Jeder, der sich für die Probleme: Leib und Seele, Materie und Bewusstsein interessiert, muss zum Paulsenschen Buche selbst greifen.

Die Psychophysik im Sinne Fechners, die den Übergang von Bewusstsein in Materie und von Materie in Bewusstsein studieren möchte, konstruiert auf Grund der dogmatischen Voraussetzung einer inneren und einer äusseren Wahrnehmung eine doppelte Reihe von Erscheinungen: die psychischen und die physischen. Obwohl die Annahme der Wesenseinheit des Physischen und des Psychischen (so dass also das Physische das von einem Subjekt betrachtete Psychische ist) die Einheitlichkeit jener Reihen der Erscheinung herstellen könnte, wird diese Folgerung vereitelt durch die andere Voraussetzung, dass gewisse psychische Erscheinungen eine vom Bewusstsein unabhängige physische Realität besitzen. P. zeigt, wie auf diese Art ein System entsteht, das sich jeder Kontrole entzieht. Der Ausgangspunkt ist verkehrt. Verkehrt ist auch das Verhältnis von Reiz und Empfindung in der Psychophysik. Die Empfindung soll zum Objekt einer sinnlichen Anschauung werden; sie soll in demselben Verhältnis zum Psychischen stehen, in dem der Reiz zum Physischen steht. P. weist nach, dass die Empfindung die Empfindung des Reizes ist und daher quantitative Bestimmungen nur vom Reiz und nicht von der Empfindung gelten können. Die Empfindung an sich ist kein Objekt; sie wird vielmehr im Reize objektiviert. Daraus folgt, dass die Psychophysik das Webersche Gesetz falsch interpretiert. Das Webersche Gesetz bestimmt die Empfindung als die ebenmerkliche Unterscheidung zweier Reize. Dadurch, dass die Psychophysik vermittelst der Empfindung nicht den Reiz, sondern wiederum die Empfindung beurteilen will, verwandelt sie die Unterschiedsempfindung in den Empfindungsunterschied. Empfunden wird alsdann die Differenz zweier Empfindungen. P. legt im Folgenden dar, wie die Empfindung der Ausdruck der Subjektivität ist, die, um der Unzuverlässigkeit der Individualität entzogen zu werden, auf objektive Be-

stimmungen gebracht werden muss. Darin besteht die Aufgabe der Psychologie. „Diese (obj. Bestimmungen) betreffen alsdann den äusseren und materiellen Vorgang, welcher in der Physiologie für das Bewusstsein angenommen und gesucht wird" (S. 27). Die neuere Psychophysik (Lipps) will die Annahme von der Gegebenheit der Empfindung dadurch verbessern, dass sie nach einer Reihenfolge und Ordnung der Empfindung sucht. Aber auch hier bleibt die Empfindung als Grösse erhalten. P. führt den Beweis: „Gleichheit und Mass wie Stetigkeit sind Bestimmungen des Denkens und nicht der Empfindung" (S. 52).

Bei Wundt ist die Empfindung nicht mehr etwas ursprünglich Gegebenes, sondern das Ergebnis einer Analyse. Trotzdem krankt die physiologische Psychologie an einem inneren Widerspruch: Es wird zwar die Selbständigkeit der doppelten Erscheinungsreihe verworfen, aber durch den Begriff der inneren Wahrnehmung wird das psychische Geschehen als konkret wirkliches wieder lebendig. Die Empfindung wird unmittelbarer Inhalt der Erfahrung. Während bei Wundt nicht mehr wie bei Fechner nach einer Ableitung des Psychischen aus dem Physischen gefragt wird, sondern die Materie als ein Erzeugnis des Bewusstseins gilt, stimmen beide doch darin überein, die Tatsächlichkeit der Empfindung in der inneren Wahrnehmung zu behaupten. Die Psychologie begeht dabei den Fehler, die Empfindung als vom Reize verursacht zu denken, wobei das im Anfang von Wundt abgelehnte Problem der Bewusstheit sich wieder erhebt.

In der Sinnesphysiologie wird der Begriff der Empfindung wissenschaftlich behandelt. Johannes Müller hat bereits die Problematik des Begriffes der Empfindung dargetan. Seinem wissenschaftlichen Tiefblick ist es auch zu verdanken, dass die Korrelation von Reiz und Empfindung und damit der Gedanke der Reihe der physischen und psychischen Erscheinungnn aufgegeben wurde. In der Physiologie bedeutet der Reiz die Objektivität einer physikalischen Bestimmung. Er ist als ein Erzeugnis des Bewusstseins vorausgesetzt. Der Reiz ist die äussere Anlass-Bedingung zur Änderung des Nervenzustandes. Dieser Änderung korrespondiert die Empfindung. Der materielle Vorgang der Nervenbewegung darf natürlich nicht in Gegensatz treten zum Bewusstsein. Der logische Begriff der Empfindung wird für die Physiologie vorausgesetzt. Die Empfindung bedeutet für die Physiologie das Problem der biologischen Verrichtung der Sinnesorgane. Chemie und Physik treten in den Dienst der Physiologie; und die Empfindung wird dadurch selbst ein Element des reinen Bewusstseins.

Michelstedt (Hessen). Dr. G. Falter.

Lang, A., Dr. Das Kausalproblem. Erster Teil: Geschichte des Kausalproblems. Bachem, Köln 1904. (V und 518 S.)

Die philosophische Literatur wies bisher zwei grössere Monographien zur Geschichte des Kausalproblems auf, nämlich Goering, Über den Begriff der Ursache in der griechischen Philosophie (Leipzig 1874) und König, Die Entwickelung des Kausalproblems in der neueren Philosophie (Leipzig 1889—90). Bei aller Anerkennung des wissenschaftlichen Wertes dieser Vorarbeiten findet L. doch eine Neubearbeitung desselben Stoffes angezeigt, weil keiner der genannten Historiker die ganze Entwickelungsgeschichte des Kausalproblems behandelt, und keiner dabei den Standpunkt der „intellektualistischen Philosophie" vertreten habe. Der vorliegende erte Band des Werkes giebt nach einer längeren Einleitung die Geschichte des Kausalbegriffes von den ältesten griechischen Naturphilosophen bis auf Kant, Schopenhauer und Maine de Biran; ein zweiter, der bisher nicht erschienen ist, soll die geschichtliche Entwickelung bis zur Gegenwart weiter verfolgen und eine „Theorie der Kausalität auf geschichtlicher Grundlage" bieten.

In der Einleitung werden die im Kausalproblem zusammengefassten Fragen vorläufig formuliert, die verschiedenen möglichen Arten ihrer Be-

antwortung dargelegt und nach ihrer Bedeutung für die philosophische Weltanschauung im allgemeinen gewürdigt. Der Verfasser bedient sich dabei der schon vom Ref. in seinem oben genannten Buche zur Charakteristik der verschiedenen Theorien benutzten Begriffsgegensätze des Positivismus und Rationalismus, Phänomenalismus und Realismus, Empirismus und Apriorismus, denen er noch diejenigen des Nominalismus und Platonismus, des Platonismus und Aristotelismus, des Theismus und des Atheismus hinzufügt. Ebenso ist die Reihenfolge der im historischen Hauptteile behandelten Denker, wenn wir von der antiken und mittelalterlichen Philosophie absehen, naturgemäss in beiden Arbeiten dieselbe, die kritische Beurteilung der Theorien führt dagegen zu ganz anderen Ergebnissen. Sehr bezeichnend unterscheidet L. von vornherein fünf Perioden in der Geschichte des Kausalbegriffes, die Periode der Vorbereitung (vorsokratische Philosophie), die des Aufbaues (Plato, Aristoteles), die der Auflösung (Rationalismus und Empirismus der Neuzeit bis Kant), die kritische Periode (Kant, Schopenhauer, Maine de Biran) und die Periode der Reproduktionen im 19. Jahrhundert. Man könnte dieser Einteilung zustimmen, sofern unter „Aufbau“ nur die Herausarbeitung und Festlegung gewisser Allgemeinbegriffe, unter „Auflösung“ die logische Kritik derselben verstanden würde; aber nach L. hat man dabei an die Schaffung und Vernichtung von Erkenntniswerten zu denken: die ganze Bewegung des Denkens von Descartes bis Hume wird m. a. W. als eine rückläufige aufgefasst, die im absoluten Skeptizismus endet, und auch den „kritischen“ Philosophen soll es nicht gelungen sein, dasjenige wieder aufzubauen, was der Rationalismus und der Sensualismus zerstört hatten, „weil ihre Opposition gegen die Lehrsätze der Hume'schen Kausalitätstheorie nicht gegen das Ganze, sondern bloss gegen einzelne Teile derselben gerichtet war“. (S. 411.) Auch die neueste Philosophie hat, wie die Bezeichnung der fünften Periode erkennen lässt, keinen Fortschritt gebracht, und so sieht man voraus, dass der etwaige 2. Band des Werkes als der Weisheit letzten Schluss die Rückkehr zur platonisch-aristotelischen Lehre empfehlen wird. Wir betrachten gerade umgekehrt die Entdeckung der im Kausalbegriff liegenden Schwierigkeiten und Probleme als eine hervorragende Leistung der Philosophen des 17. und 18. Jahrhunderts, die damit den Grund gelegt haben für alle weiteren Forschungen auf diesem Gebiete; aber es würde vergeblich sein, gegen eine Geschichtsauffassung zu streiten, der die rücksichtslose Kritik der Voraussetzungen unseres Denkens, die folgerichtige Durchbildung eines Standpunktes deswegen als eine „Verirrung“ des Erkenntnistriebes erscheint, weil sie uns manche gewöhnte Vorstellungsweisen zweifelhaft macht, und so beschränken wir uns auf einige Bemerkungen über die Einzelheiten der Lang'schen Darstellung.

Die Wiedergabe der in Betracht kommenden Lehren ist sorgfältig und eingehend und zeugt von gründlichem Quellenstudium; dass dabei die Beziehungen des Kausalbegriffes zu den Fragen der spekulativen Theologie und Psychologie besonders hervorgehoben werden, entspricht dem Interessenkreise des Verfassers und der ursprünglichen Bestimmung seines Buches. Umso mehr fällt es auf, dass er das System des Geulincx, dessen früher sehr seltenen Schriften durch die Ausgabe von Land (1893) allgemein zugänglich geworden sind, nicht eingehender berücksichtigt hat. Infolgedessen tritt auch der Einfluss, den die Beschäftigung mit dem psychophysischen Problem auf die Gestaltung der Anschauungen über das Wesen des Kausalnexus geübt hat, nicht genügend hervor. Insbesondere gewinnt man kein klares Bild von den treibenden Motiven der Leibniz'schen Metaphysik, zumal dabei die Einwirkung des naturwissenschaftlichen Kraftbegriffes ganz übersehen wird. Ebenfalls muss gerügt werden, dass der Verfasser bei der Erörterung des Prinzips vom zureichenden Grunde die wichtige Unterscheidung von Vernunftwahrheiten und Tatsachen kaum erwähnt, ohne die das Prinzip im Sinne von Leibniz kaum zu verstehen ist.

Bei Kant giebt der Verf. zunächst eine ausführliche Darstellung des ganzen erkenntnistheoretischen Systems, das er auf drei „Grundgedanken" zurückführt: „1. Die Denknotwendigkeit ist keine Seinsnotwendigkeit; vom Denken darf man niemals auf ein jenseits des Bewusstseins gelegenes Sein schliessen. 2. Die Begriffe und die Verstandesgesetze haben einen objektiven Wert, insofern sie Bedingung der Möglichkeit der Mathematik und der Erfahrungswissenschaften sind. 3. Das Ding an sich ist unerkennbar". Ob die Unterscheidung synthetischer und analytischer Urteile, die Konstatierung des Apriori in Mathematik und Naturwissenschaften, die idealistische Theorie des Raumes und der Zeit nicht Grundgedanken von mindestens gleichem Gewicht sind, ist vielleicht Ansichtssache; wenn aber die Ablehnung des ontologischen Beweises, die Hervorhebung des Unterschiedes zwischen Folge und Wirkung, der Zweifel an der transscendenten Giltigkeit der reinen Begriffe unter dem Schlagworte der Abkehr vom dogmatischen Rationalismus in einen (den ersten) Grundgedanken zusammengezogen werden, so liegt hier eine heillose Verwirrung vor, die weiterhin wenig Gutes erwarten lässt. Die Folgen treten dann auch bald zu Tage. So wird (S. 427) behauptet, dass auch der Satz des Widerspruches im Sinne Kants ein synthetischer genannt werden müsste, „weil die kritische Philosophie jedes Denkgesetz, wofern dasselbe Seinsgültigkeit beansprucht, ein synthetisches Gesetz nennt." Die Lehre von der Idealität des Raumes soll sich bei Kant in Wahrheit auf folgende Schlussfolgerung aufbauen: „Die mathematische Denknotwendigkeit ist keine Seinsnotwendigkeit — nun aber beruht die erstere auf den Anschauungen von Raum und Zeit — also sind Raum und Zeit keine Sinnesformen, sondern Bewusstseinsformen" (S. 436). Hinsichtlich des Kausalproblems selbst giebt L. zu, dass die Kantische Lösung die einzig mögliche sei, wenn man die Voraussetzungen der phänomenalistischen Philosophie als richtig anerkenne (S. 490); der Phänomenalismus stelle aber ein Vorurteil dar, mit dem Kant von vornherein an das Kausalproblem herangetreten sei. Denn nur bei der Annahme, dass Ursache und Wirkung, als Erscheinungen im Raume, lediglich durch Beziehungen des Neben- und Nacheinander verbunden seien, habe die Lehre von dem „alogischen Charakter der Kausalität" einen Sinn; „verstehe ich aber unter Ursache einen Körper, der auf einen anderen einwirkt, so wäre es gewiss ein logischer Widerspruch, wenn nicht auf die Bewegung von A die Bewegung von B folgen würde" (S. 418). Zur Bestätigung dieser Ansicht, welche verkennt, dass der Begriff des Wirkens gerade das Problematische Element in dem Kausalitätsgedanken bezeichnet, wird seltsamerweise die bekannte Stelle aus dem Versuch über die negativen Grössen angeführt, wo Kant erklärt, dass er sich durch die Wörter Ursache und Kraft „nicht abspeisen" lasse. Nach alledem wird man sich nicht wundern, wenn L. zu dem Ergebnis kommt, dass Kant sich um die Lösung des Kausalproblems nicht hätte zu bemühen brauchen, wenn er Aristoteles und die Scholastiker besser gekannt hätte, denn von diesen sei die von ihm gesuchte Synthese des Empirismus und Rationalismus bereits geleistet worden.

Sondershausen. Dr. Edm. König.

de Sopper, A. J. David Humes Kenleer en Ethick. I. Leiden, A. W. Sythoff, 1908. (XII und 200 Pag.)

Herr A. J. de Sopper hat den ersten Teil einer der Humeschen Erkenntnistheorie und Ethik gewidmeten Schrift als Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde in der theologischen Fakultät herausgegeben. Dass ein Theologe sich mit einem skeptischen Standpunkt gründlich vertraut zu machen sucht, ist schon eine erfreuliche Erscheinung: doppelt erfreulich ist es, wenn das Resultat dieser Beschäftigung durch die lichtvolle Übersichtlichkeit der Entwickelung, die Klarheit in der feinsinnig reproduzierten Problemstellung, die kritische Schärfe der Untersuchung und die bei einem Theologen erst recht zu schätzende, einfache und natürliche Grazie der Darstellung einen vollgültigen Beweis liefert, dass dieser

Theologe eine nicht gewöhnliche philosophische und schriftstellerische Begabung mitgebracht hat.

Dieser erste Teil fängt mit einer Einleitung an, in welcher der Verfasser aus der gegenseitigen Abhängigkeit von Erkenntnistheorie und Ethik und Humes Anerkennung dieses Verbandes (mit ausdrücklicher Bevorzugung der Ethik als des ihn am meisten interessierenden Objektes) den zu verfolgenden Gang der Untersuchung in diesem Sinne ableitet, dass erst der Standpunkt der Erkenntnistheorie, den Hume vorfand, durch eine genaue Darstellung der Leistungen seiner Vorgänger klargestellt werden soll. Hier kann ich die Bemerkung nicht zurückhalten, dass der Verfasser nach meiner Meinung gut getan hätte, in einer Voruntersuchung zu zeigen, dass man wirklich berechtigt ist, im Allgemeinen einen nennenswerten Einfluss der Erkenntnistheorie auf die Ethik anzunehmen, vorausgesetzt, dass man unter Ethik nicht nur eine mehr oder weniger analytische Beschreibung, sondern auch eine Erklärung des ethischen Tatbestandes, wohl gar eine normierende und gesetzgebende Wissenschaft versteht — wenn solche überhaupt möglich ist. Es liegt ja der starke Verdacht vor, dass dasjenige, was Einfluss der Erkenntnistheorie auf die Ethik zu sein scheint, entweder auf einer halb- (resp. un-) bewussten Beeinflussung der erkenntnistheoretischen Gedanken von Seiten einer bestimmten ethischen Grundansicht oder auf einer parallelen gemeinschaftlichen Abhängigkeit von Seiten des Characters beruht, was oft auf dasselbe hinausläuft, weil die ethische Grundansicht in den allermeisten Fällen eine Funktion der charakterologischen Bestimmtheit der Persönlichkeit ist. In diesem Falle würde, wenn Schopenhauer auch nur zum Teile Recht hätte mit seiner Behauptung, dass der Intellekt der gehorsame Diener des Willens ist, Hume in einer Selbsttäuschung befangen gewesen sein, als ihm ein Enquiry concerning human Understanding zur Feststellung dieser ethischen Vorschriften („The end of all moral speculations is to teach us our duty") notwendig erschien. Vielleicht dünkt den Verfasser der Einfluss der Erkenntnistheorie auf die Ethik so zweifellos gewiss, dass er einen Beweis überflüssig findet; vielleicht aber beabsichtigt er nachher, bei der Darstellung und der Kritik der Humeschen Ansichten, diese Frage zu behandeln.

Nach Bacon, Hobbes und Locke kommt Berkeley an die Reihe. Die Darstellung und Kritik Berkeleys ist der Glanzpunkt des Buches. Die Gedanken dieses grossen Geistes werden wie ein zartes Gewebe mit verständnisvoller Sorgfalt, so dass kein Faden abreisst, analysiert und beleuchtet, und die intellektuelle Freude, mit welcher der Verfasser die feinen Gedanken dieses Kant an Konsequenz überragenden Idealisten verfolgt, zusammen mit dem Scharfsinn seiner Kritik, macht den Abschnitt über Berkeley zu einer ebenso genussreichen wie belehrenden Lektüre. Ich behaupte: Kant an Konsequenz überragenden. Denn wenn Herr de Sopper (S. 135, Fussnote) sagt, Kant habe Recht, wenn er auf den einschneidenden Unterschied zwischen seinem und dem Berkeleyschen Idealismus hinweist, und was Spicker gegen Kant anführt, beruhe nach seinem Dafürhalten auf Missverständnis und Voreingenommenheit, so scheint mir im Gegenteil Spickers Urteil nur darum nicht gerecht, weil er die Superiorität Berkeleys, was die idealistische Konsequenz anbelangt, kaum genug accentuiert. Wenn er Kants Vorwurf, „die Erfahrung bei Berkeley könne kein Kriterium der Wahrheit haben, weil er den Erscheinungen nichts a priori zu Grunde gelegt habe," mit der Bemerkung abweist, Berkeleys Philosophie selbst könne als eine „absolute Aprioritätslehre" bezeichnet werden, und wenn er weiter von Kant sagt: „Mit all seiner Apriorität ist es ihm nicht gelungen, das Ding an sich, d. h. eine in Wahrheit objektive und reale Welt ausser uns zu erreichen; folglich steht er auf einem Boden mit Berkeley" (S. 103), so scheint mir Spicker, von seiner nicht vollkommen genauen Terminologie abgesehen, eine evidente Wahrheit auszusprechen. Denn Kant sagt zwar, Proleg. § 13, Anm. III,

die Existenz der Sachen zu bezweifeln, („die Bezweifelung derselben aber macht eigentlich den Idealismus in rezipierter Bedeutung aus"), sei ihm „niemals in den Sinn gekommen"; die Frage ist aber, mit welchem Rechte nicht der Mensch, sondern der Philosoph Kant nicht gezweifelt hat, und dieses Recht steht und fällt mit dem Recht, Termini wie Vorstellung, Erscheinung, Gegenstand, Objekt, Ding, innerhalb der Grenzen derselben Argumentation in verschiedenen Bedeutungen zu gebrauchen. Aber vielleicht ist, hinsichtlich der terminologischen Konsequenz Kants in dieser Sache, Dr. de Sopper anderer Meinung und es wäre wohl eine längere Auseinandersetzung erforderlich, uns darüber zu verständigen.

Der jetzt vorliegende Teil schliesst mit der Perspektive, dass Hume, der hoffnungsvoll an seine philosophische Aufgabe herantrat, in seiner allmählichen Enttäuschung „eine ontogenetische Rekapitulation und Vervollständigung" desjenigen phylogenetischen Prozesses zeigen wird, welchen der englische Empirismus von Bacon bis Hume durchlief. Wenn der in dieser Weise angekündigte zweite Teil dem ersten in Klarheit der Darstellung, in kritischer Schärfe und schriftstellerischer Grazie gleicht, so wird die holländische Litteratur mit einem tüchtigen Werk über die englische Philosophie bereichert sein.

Den Haag. Dr. J. A. dèr Mouw.

Lasson, G. J. G. Fichte und seine Schrift über die Bestimmung des Menschen. Eine Betrachtung des Weges zur geistigen Freiheit. Berlin, Trowitzsch & Sohn, 1908. (45 S.)

Die kleine, klar geschriebene Broschüre unternimmt es an der Hand von Fichtes „Bestimmung des Menschen" den Weg aufzuweisen, den der nach Freiheit ringende Menschengeist notwendig nimmt. Fichte ist in seiner eigenen Entwickelung diesen Weg gegangen und hat ihn in der genannten Schrift gezeichnet. Zweifel, Wissen und Glauben nennen sich die drei Bücher derselben, und Fichte bestimmt damit die 3 Hauptstationen des Weges zur geistigen Freiheit. Mit dem methodischen Zweifel beginnt er, vor allem mit der Frage: Was bin ich selbst? Da erkennt denn der Mensch, dass er zunächst ein Glied der Natur ist. Ich finde aber eine Freiheit in mir: wie lässt sich das mit dem System der Natur, das mich umfangen hält, vereinen? Um das zu begreifen, muss der Mensch sich von sich selbst entfremden und sich sein eigentliches Wesen, die Vernunft, gegenüberstellen. Es ist der Standpunkt des subjektiven Idealismus. Das Denken besinnt sich auf sich selbst, um von sich zu wissen. Damit wird der Mensch von dem Irrtum befreit, in der Natur die wahre Wirklichkeit zu finden, und wird nach der Entfremdung auf sich selbst zurückgewiesen; so kommt er zum „Glauben", d. h. zu innerer Überzeugung des Geistes von seiner Freiheit. Hier liegt der ungeheuere Fortschritt, den Fichte in der Philosophie gebracht hat; er setzte neben den Satz „das Ich produziert seine Welt", den zweiten „das Ich produziert sich selbst". Damit gewann er den Begriff des Geistes als der schöpferischen Tätigkeit, in der Handeln und Denken eins ist. Von der Tathandlung des Ich aus erhält die Wirklichkeit ihren Sinn. Durch mein Handeln wird eine bessere Welt heraufgeführt, indem wir auch, wie Faust, neues Land den Menschen gewinnen. Vor allem aber gehört der Mensch einer ewigen, unsichtbaren Welt an, und das am meisten, wenn er sich von der Sinnenwelt losreisst. Gott ist das Gesetz dieser übersinnlichen Welt, er ist das geistige Band der Vernunftwelt. So ist Fichte zum absoluten Idealismus vorgedrungen. Lasson ist es gut gelungen, den Hauptgedanken Fichtes wiederzugeben, vielleicht hätte sich dieser Gedanke noch klarer aus Fichtes eigenem Wesen begreiflich machen lassen. Jedenfalls hat Lasson des Denkers Bedeutung richtig erkannt, wenn er sagt, es sei das Wichtigste an Fichte, dass er sich vor allem um die geistige Befreiung seiner Zeit bemühte.

Hamburg. Dr. O. Braun.

Nestle, Wilhelm. Die Vorsokratiker. In Auswahl übersetzt und herausgegeben. Diederichs. Jena 1908.

Immer wieder zieht es den Menschengeist zu den dunklen Regionen seiner Geschichte, immer wieder glaubt er aus dem geheimnisvollen Dunkel Lichter aufblitzen zu sehen, die ihm tiefe, alte Wahrheiten aufleuchten lassen. Das alte Wahre, fass es an! mahnt uns Goethe und spottet über die Verächter der längst gefundenen Wahrheit: „Wer kann was Dummes, wer was Kluges denken, das nicht die Vorwelt schon gedacht?“ Grosse Gedanken ruhen in den Fragmenten der alten griechischen Kultur. Ein Trümmerfeld betreten wir da, und doch glauben wir Wege zu finden, Zusammenhänge zu entdecken, die uns zu den höchsten Kulturhöhen führen. Charakteristische Gestalten treten uns da entgegen, scharf umrissene Persönlichkeiten, die wir klar erkennen können; wenn wir auch nur wenige Äusserungen von ihnen haben, so etwa von Heraklit. Deutlich sehen wir in ihm den Aristokraten von starkem Geiste, der in sich die schaffende Macht des Genies fühlte, der in tiefen Intuitionen das Wesen der Welt erfasste und hinter dem Schein das Sein im Werden sah. Mit Verachtung blickte er auf die gemeine Menge, nur das Geistige war ihm heilig, ihm strebte er nach. Auch die ganze äussere Welt hielt er für einen Kehrichthaufen. Nur an das Werden der Vernunft glaubte er, das war auch der Inhalt seiner Religion, während er den äusseren Kultus scharf ablehnte.

Diese Gestalten leben in dem Bande Vorsokratiker neu auf, den Diederichs jetzt herausgebracht hat. Die Fragmente von 27 Denkern sind in Auswahl wiedergegeben und Prof. Nestle hat eine 100 Seiten lange Einleitung geschrieben, die dem Laien das Verständnis des Zusammenhanges übermittelt. An den Laien wenden sich ja diese Ausgaben und tun recht damit; denn das Unglück unseres modernen Lebens ist, dass den „Gebildeten die wahre Bildung verloren gegangen ist, dass sie ratlos den Aufgaben der Geisteskultur gegenüberstehen“. Auf diesen Grundfehler hat ja die bewegte Versammlung des Goethe-Bundes in Berlin hingewiesen. Nun, geistige Kultur enthalten die Schriften der Vergangenheit, neben den der deutschen stehen in erster Reihe die der griechischen Kulturwelt. Möge auch dieser Band die Geistesbildung fördern.

Hamburg. Dr. O. Braun.

Horneffer, A. Platon: Der Staat. (Antike Kultur, Band 1.) Übersetzt von A. Horneffer. Leipzig, Klinkhardt, 1908.

Immer neue Übertragungen der tiefsten Werke griechischen Denkens treten auf; und wir können uns freuen, dass es so ist. Denn jede neue Sammlung findet wenigstens einige neue Leser, und so werden immer mehr Menschen durch die lebenspendenden, ewig jungen Denkmäler der Geisteskultur zur Vertiefung ihres Wesens geführt. Diederichs Verlag hat schon eine stattliche Anzahl auch von Platon-Übersetzungen gebracht, die im Allgemeinen sehr gelungen sind. Aber „Der Staat“ fehlt noch, und so ist es besonders glücklich, dass das neue Unternehmen mit diesem Hauptwerk beginnt. Die Herausgeber der „Antiken Kultur“, Gebrüder Horneffer, haben sich durch ihr Buch „Das klassische Ideal“ bereits einen Namen gemacht und kommen jetzt dem Wunsche nach, die von ihnen als so wertvoll hingestellte griechische Kultur auch lebendig zu machen. Bei der Übersetzung haben sie es sich zur Richtschnur gewählt, den Text möglichst aus dem Geiste der deutschen Sprache wieder entstehen zu lassen, ohne doch das Original etwa umzuarbeiten. Das ist ja das Ideal jeder guten Übersetzung, es kommt nun auf die persönliche Kunst an, es zu erfüllen. Horneffer ist das in hohem Grade gelungen, die Übersetzung hat einen guten, reinen Stil, man merkt seitenlang nicht, dass es eine Übersetzung ist — das ist wohl das höchste Lob. Die echtgriechischen Redewendungen echt deutsch wiederzugeben, ist eine unlösbare Schwierigkeit, es wäre vielleicht am besten, sie ganz an manchen Stellen, namentlich bei kurzen Antworten, fortzulassen.

Apologie, Phädon und Kriton sollen folgen, übersetzt von E. Horneffer. Ein Vergleich mit Kiefers Übertragungen wird da am Platze sein. Jetzt können wir nur den Herausgebern „Glück auf" zurufen, denn die Lösung der grossen Aufgabe scheint uns würdig begonnen. Auch äusserlich ist der erste Band besonders glücklich gestaltet.

Hamburg. Dr. O. Braun.

Leser, H., Dr. J. G. Fichte: Reden an die deutsche Nation. In ursprünglicher Gestalt neu herausgegeben. Deutsche Taschenbibliothek, Einhorn-Verlag München 1908. (71 u. 365 S.)

Im Jubiläumsjahre der Reden ist eine würdige Neuausgabe derselben erschienen. Dass Fichte in höchstem Grade geeignet ist, Erzieher unserer heutigen Nation zu sein, wird immer mehr eingesehen. Den Materialismus sind wir glücklich los, nun bedroht uns der Epikureismus einer nur ästhetischen Kultur oder wieder eine Verflüchtigung in das Reich abstrakter Ideen und logischer Begriffsentwickelungen, wie E. v. Hartmann es allerdings in genialer Weise errichtet hat. Fichte aber zeigt uns, was einzig Not tut: die Umsetzung der Idee in geistige Tat. Das ist das Auszeichnende des deutschen Wesens, dass bei ihm nie Leben und Lehre auseinander fallen dürfen. Das Wesen der Welt ist schaffende Tat, und unsere Aufgabe ist es, mit eigenem Schaffen an grossen Zielen daran teilzunehmen! Weil der Kern des Lebens in der schaffenden Tat bei dem Deutschen ruht, deswegen ist es so schwer, das, was echt deutsch ist, in Begriffen dem klar zu machen, der es nicht weiss!

Lesers Ausgabe ist mit grosser Freude zu begrüssen. Der Text hält sich genau an den ersten der Reden vom Jahre 1808, Erläuterungen erklären einige Äusserungen des Textes und behandeln das Eingreifen der Zensur. Wertvoll aber ist vor Allem die Einleitung, die Fichtes Wesen und seine Lehre tief fasst und sehr richtig charakterisiert. „In Fichte haben wir den grossen Philosophen der Tat, den Philosophen des Heroismus vor uns, der das ganze erstarrte Sein unseres Lebens in seine schaffenden Gründe zurückschlingt, um es von hier in freier Tat neu entstehen zu lassen." Fichtes Bedeutung ist es, dass er sich nicht einspann in ein selbstherrliches Reich der Gedankenträume, sondern dass er von der Idee zur Tat kam! Dass sich solch schaffende Tat nur in dem Rahmen der Nation entfalten kann, das war die Grundeinsicht Fichtes. Hier gliedert sich dann seine Erziehungsidee im Sinne Pestalozzis an: zur nationalen Tat muss die Jugend erzogen werden.

Wie gesagt: Lesers Einleitung ist sehr geeignet, Fichte uns innerlich nahe zu bringen. Möge dieses Buch wirklich ein Taschenbuch für recht viele werden, denn ewige Jugend strahlt von ihm aus.

Hamburg. Dr. O. Braun.

Gomperz, Heinrich. Das Problem der Willensfreiheit. Jena, Diederichs, 1907. (165 S.)

Windelbands so hervorragende Vorlesungen „Über Willensfreiheit" haben an Gomperz' Buch ein Gegenstück gefunden: beide zeichnen sich aus durch begriffliche Klarheit und strenge Wissenschaftlichkeit, beide versuchen durch Klärung des im allgemeinen Bewusstsein so verwirrten Freiheitsbegriffes und den Vorgängen beim Zustandekommen einer Willensentscheidung das Freiheitsproblem der Lösung näher zu bringen. Gomperz unternimmt es, Determinismus und Indeterminismus als gleich unrichtige Theorien zu entwaffnen, indem er eine Grundvoraussetzung beider zu widerlegen sucht: das Bestehen einer allgemeinen Kausalität. Wir müssen scheiden zwischen periodischer und dynamischer Kausalität, d. h. zwischen Gesetzmässigkeit die Aufeinanderfolge und Notwendigkeit des Hervorbringens. Welcher von diesen Kausalitätsbegriffen kann auf das Problem des Entstehens der einzelnen Wollungen und Tätigkeiten angewandt werden? Analysieren wir den dynamischen Kausalitätsbegriff, so zeigt sich, dass wir von einer „Notwendigkeit" nur bei wirklich

passiven Bewegungen sprechen können. „Eine aktive Körperbewegung z. B. ist immerdar begleitet von einem Gefühle der Tätigkeit: eben hier entspringt ja der Begriff der Tätigkeit überhaupt. Allein einen Vorgang als Wirkung denken, heisst ... dem Gegenstande, an dem dieser Vorgang sich vollzieht, in Beziehung auf diesen Vorgang ein Gefühl des Leidens einlegen. Und einen Vorgang als notwendige Wirkung denken, heisst, jenem Gegenstande in Begiehung auf diesen Vorgang ein Gefühl des Leidens nach einer Niederlage, somit das Gefühl eines gewaltsamen, erzwungenen Leidens einlegen. Nun ist es jedoch unmöglich, einem und demselben Gegenstande in Beziehung auf einen und denselben Vorgang ein Gefühl der Tätigkeit und ein Gefühl des Leidens, oder gar des erzwungenen Leidens einzulegen — ebenso unmöglich, als es wäre, einen Menschen zugleich liegend und stehend . . . zu denken. Es ist daher auch unmöglich, eine willkürliche menschliche Tätigkeit als — im dynamischen Sinne — notwendige Wirkung einer bestimmten Ursache zu denken" (S. 121—122). „Im dynamischen Verstande sind demnach Determinismus und Indeterminismus beide abzulehnen: der Wille ist weder der allgemeinen Notwendigkeit des Geschehens unterworfen, noch von ihr ausgenommen, weil es eine solche allgemeine Notwendigkeit gar nicht giebt" (S. 123). Es könnte also nur die allgemeine Gesetzmässigkeit sein, der auch das Seelenleben unterworfen ist. Unter dieser aber können wir nichts anderes verstehen, als den Entschluss aller denkenden Wesen, jede gegebene Tatsache als eine gesetzlich bedingte aufzufassen. So ist also die allgemeine Kausalität ein Postulat, das wir an die Dinge heranbringen. Gomperz ist hier u. A. in Übereinstimmung mit einem uns zu früh entrissenen, logisch besonders scharfsinnigen Philosophen, Ludwig Busse, der den Charakter der Kausalität als menschliche Voraussetzung besonders scharf betont hat, doch er wies auch darauf hin, dass die Welt uns bei diesem Bestreben, einen Grund für jede Wirkung zu finden, entgegenkommt, und dass infolgedessen in der objektiven Welt etwas der Kausalitätsvorstellung entsprechendes vorhanden sein muss (vgl. Busse, Philosophie und Erkenntnistheorie, Leipzig 1894, ein ungemein klares und wertvolles Buch). Auch die vollständige Bestimmtheit menschlicher Willensakte durch rein seelische Gesetze ist ein Postulat, ja die Aussichten auf eine gesetzmässige Ordnung des Seelenlebens sind noch viel geringer, als auf dem physischen Gebiet. Ja, ist es denn überhaupt denkbar, diese Kausalität als allgemein herrschend wie in der Natur zu postulieren? Die mechanistische Theorie antwortet: ja. Ihre Konsequenz ist, dass man es als möglich ansehen muss, das Manuskript des „Urfaust" etwa aus der Leistungsfähigkeit von Goethes Gehirn und den äusseren Anregungen zu berechnen. Gomperz lehnt die logische Möglichkeit einer solchen Berechnung ab, er entwickelt eine „spontanistische" Theorie: die materiellen Elemente der Wirklichkeit besitzen gewisse individuelle und momentane Besonderheiten ihres Verhaltens und alle „Naturgesetze" sind nur Durchschnittsregeln. Die organischen Körper besitzen eine Struktur, bei der sich diese Besonderheiten verstecken, so dass die Abweichungen von der Regel hier merklicher werden, als auf dem anorganischen Gebiete. Absolut gesetzlos ist deswegen der Lebensprozess nicht, die Gesetze lassen sich nur nicht exakt angeben. So liesse sich bei Kenntnis der physiologischen und psychologischen Fähigkeiten in Goethe etwa von ihm sagen, er werde auf den gegebenen Anregungen hin durch Konzeption einer gross angelegten Dichtung reagieren, diese oder jene Gedanken werden darin eine Rolle spielen — mehr aber nicht!

So ist denn heute eine Entscheidung zwischen Determinismus und Indeterminismus überhaupt unmöglich, wir nähern uns ihr durch genauere Erkenntnis der Gesetze des organischen und psychischen Lebens.

Der entscheidende Punkt der interessanten Untersuchung von Gomperz ist die Überwindung des dynamischen Kausalbegriffs. Hier hätte eine Kritik einzusetzen, die ich mir für eine ausführlichere Behandlung

des Gegenstandes verspare. Sehr wohltuend berührt an dem Buche, dass eine rein theoretische Behandlung gegeben wird und die Freiheitsfrage von allen praktischen „Konsequenzen" losgelöst wird. Von der anderen Seite aus liesse sich das Freiheitsproblem nur auf Grund einer umfassenden Weltanschauung fruchtbar erörtern.

Das Buch enthält in seinem ersten Teil eine Geschichte des Problems in der bisherigen Philosophie. Abweisen möchte ich hier nur die Behauptung, Schelling habe die Kantische Freiheitslehre im wesentlichen wiederholt (S. 46). Das ist wohl im „System des transscendentalen Idealismus" der Fall, aber hier spielt es nur eine nebensächliche Rolle. Dagegen in den „Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit" (1809) geht Schelling seinen ganz eigenen Weg, der weit über Kant hinausführt. Als interessant erwähne ich noch die Ausführungen über die „Wahrscheinlichkeit der Willensentscheidungen". Unrichtig erscheint mir daran nur, dass die „Stücke" der Motive durch die Dauer ihrer Herrschaftsphasen im Bewusstsein gemessen werden sollen! Oft herrscht ein Motiv, dem ich nachher nicht folge, sehr lange im Bewusstsein; da tritt ein neuer Gedanke über die Schwelle, der sofort einleuchtet und zum Motiv wird, — dem folge ich dann, trotzdem er nur wenige Sekunden im Bewusstsein herrschte.

Doch genug der kleinen Ausstellungen — im Ganzen ist es ein ernster und wichtiger Beitrag zur Lösung des Freiheitsproblems.

Hamburg. Dr. O. Braun.

† **Gottschick, Johannes, D.,** Professor der Theologie in Tübingen. Ethik. Tübingen 1908. I. C. B. Mohr. (XV und 280 S.)

Bevor ich auf den Inhalt des Werkes eingehe, schicke ich eine kurze Übersicht über die Einteilung desselben voraus.

In den „Prolegomena" werden die „allgemeinen Merkmale und Beziehungen des Sittlichen", sowie „die Aufgabe der theologischen Ethik" erörtert. Der 1. Teil handelt dann von den „Prinzipien der christlichen Sittlichkeit". Der 2., ausführende Teil gliedert sich in drei Abteilungen: I. „Die prinzipiellen Bestandteile des evangelischen Lebensideals." II. „Die sittlichen Gemeinschaften im Lichte des evangelischen Lebensideals." III. „Die Entwickelung des Einzelnen in den sittlichen Gemeinschaften im Lichte des evangelischen Lebensideals (Individualethik)." Ein ausführliches Sach- und Namenregister ist beigefügt.

Gottschick gehört zu denjenigen theologischen Ethikern, welche ernstlich Fühlung mit der philosophischen Ethik suchen. Wie er über das Verhältnis der theologischen zur philosophischen Ethik denkt, zeigen folgende Worte: „Die Theologie setzt die Arbeit der philosophischen Ethik insofern voraus, als die Analyse der sittlichen Wirklichkeit . . . für sie die Voraussetzung der Erledigung ihrer wissenschaftlichen Aufgabe, weil das Mittel ist, den wissenschaftlichen Ort ihrer Sonderaufgabe darzustellen. Sofern aber beide ein bestimmtes sittliches Ideal aufstellen . . ., handelt es sich im Falle der Differenz um den Kampf mehr oder minder entgegengesetzter Lebensanschauungen . . . . Wer von beiden mehr Anrecht auf den Namen der Wissenschaft hat, hängt vom tatsächlichen Verfahren ab." Also auch die theologische Ethik hat nach G. unter Benutzung der Leistungen der philosophischen Ethik von einer Analyse der sittlichen Wirklichkeit auszugehen.

Bei der Lösung dieser Aufgabe zeigt sich G., wie es öfters bei theologischen Ethikern der Gegenwart der Fall ist, in hohem Masse von dem modernen Relativismus beeinflusst. Am meisten tritt dies hervor in der Erörterung über den Ursprung des Gewissens. Das Gewissen ist nach G. „ein geschichtlicher und individueller Erwerb, Ausdruck der sittlichen Bildung der ganzen Persönlichkeit, die in der Wechselwirkung mit dem sittlichen Leben der Gemeinschaft gewonnen ist". Dies folgert G. einerseits aus der „grossen Ungleichartigkeit des Gewissens", „die durch Geschichte und Ethnologie bezeugt wird", andererseits aus der

„offenbaren Korrespondenz zwischen dieser Verschiedenheit und den wirtschaftlichen, politischen, religiösen und anderen Lebensbedingungen der Gemeinschaft und ihren geschichtlichen Änderungen,“ sowie aus der „Beziehung desjenigen Gewissensinhalts, der wirklich überall gleichartig ist, zu den überall gleichen Existenzbedingungen gemeinschaftlichen Lebens“. Ebenso führt er das Bewusstsein des Sollens, der sittlichen Verpflichtung auf den Einfluss des Milieus zurück. „Die Erfahrungen in der Erziehung beweisen, dass die Ehrfurcht vor den Autoritäten, welche die sittlichen Normen in der Gemeinschaft vertreten, die erkennbare psychologische Wurzel des Gefühls von ihrer Verbindlichkeit ist.“ Belege für diese Thesen, bei denen G. anscheinend sehr von dem von den ethischen Empirikern beigebrachten Material abhängig ist, werden nicht gegeben.

Diese prinzipiellen Anschauungen haben auf die Darstellung des Systems der christlichen Ethik, welche des Verfassers eigentliche Aufgabe bildet, den unvermeidlichen Einfluss gehabt. Wie bei den philosophischen Ethikern, welchen Gottschick nahesteht, die einzelnen sittlichen Normen aus den Gemeinschaftszwecken (Gesamtwohl etc.) abgeleitet werden, so bei ihm aus einem Gemeinschaftszweck höherer Art, der Verwirklichung des Reiches Gottes. Und wie jene Ethiker konsequenterweise von unbedingten sittlichen Normen nichts wissen wollen, da es bei einer sittlichen Entscheidung nach ihrer Voraussetzung immer nur darauf ankommt, ob durch die betreffende Handlung der jeweilige Gesamtzweck gefördert wird, so auch Gottschick. Er redet zwar, ähnlich wie jene philosophischen Vertreter einer teleologischen Ethik von „Durchschnittsregeln“, aber diese sind „von einem Rechtsgesetz spezifisch verschieden.“ Letzteres muss unter allen Umständen befolgt werden, bei ihnen dagegen muss im einzelnen Falle ihrer Anwendung gefragt werden, ob Handlungen, die nach ihnen erfolgen, unter den besonderen Umständen auch . . . . . das rechte Mittel zur Beförderung des Reiches Gottes sein würden. Wenn das nicht der Fall ist, so erleiden sie im besonderen Falle keine Anwendung.“ Auch S. 260 wird die christliche Ethik eine „gesetzesfreie, teleologische Moral“ genannt.

Gegen diese Auffassung gelten natürlich dieselben Bedenken, welche so oft gegen die Erfolgsethik auf dem philosophischen Gebiet vorgebracht worden sind. U. a. würde von diesem Standpunkt aus eine widerrechtliche Beseitigung von Ketzern und anderen der Entwickelung des Reiches Gottes schädlichen Menschen sittlich gerechtfertigt sein, vorausgesetzt, dass der Schein des Rechts dabei aufrechterhalten oder die gewaltsame Beseitigung ganz heimlich vorgenommen würde. Andere nicht geringere Schwierigkeiten kommen noch hinzu, auf deren Erörterung ich hier verzichten muss und um so leichteren Herzens verzichten kann, als ich mich in meiner Kritik des sittlichen Bewusstseins S. 15 ff. ausführlich mit der teleologischen Ethik auseinandergesetzt habe. Dagegen wird es sich empfehlen, noch einen Blick darauf zu werfen, wie ein theologischer Ethiker von der Bedeutung Gottschicks sich zu derjenigen Richtung ethischer Forschung stellt, welche ich der Bequemlichkeit halber die aprioristische nennen möchte.

Die Entstehung des bestimmten sittlichen Bewusstseins aus einer idealen Anlage würde sich, wie G. S. 17 meint, allenfalls vorstellen lassen, „wenn man mit Kant und Fichte die sittliche Vernunft so formell fassen dürfte, wie sie auch auf dem theoretischen Gebiet sich als wirksam erweist“. Dies ist aber nach G. nicht möglich. Sowohl die von Kant als die von Fichte aufgestellte abstrakte Formel für das Sittengesetz gewinne einen sittlichen Sinn erst dann, „wenn man ihnen heimlich viel konkretere Anschauungen substituiert. Mit dieser Bemerkung hat G. nun freilich durchaus recht; nur würde ich das missverständliche „heimlich“ beanstanden. Welche Kluft zwischen Kants kategorischem Imperativ und den tatsächlichen sittlichen Normen gähnt, und wie Kant die

letzteren in Wirklichkeit auf ganz andere Weise ableitet, als es zunächst den Anschein hat, habe ich selbst neuerdings in meiner „Ethik Kants" (Berlin 1907) dargestellt. Aber daraus folgt noch keineswegs, dass man das Wesen der „sittlichen" Vernunft nicht ebenso formell fassen dürfte wie das der theoretischen. Vielmehr ist Kant nach meiner Überzeugung trotz der verfehlten Ausführung völlig im Recht. Es ist m. E. methodisch durchaus ungerechtfertigt, von der Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der sittlichen Einzelnormen auszugehen oder auch nur denselben ein entscheidendes Gewicht beizulegen. Das führt mit Notwendigkeit zu einer falschen Problemstellung, ebenso wie es auf dem Gebiet der Logik oder Erkenntnistheorie der Fall sein würde, wenn man auf dem Wechsel und der Verschiedenheit der theoretischen Anschauungen die Beweisführung aufbauen wollte. Hier wie dort kommt es darauf an, die gesetzmässige Betätigung des Geistes kennen zu lernen, durch welche die konkreten Vorstellungen zustande kommen, und ebensowenig wie aus der Verschiedenheit der theoretischen Anschauungen ein Schluss auf die Verschiedenheit des theoretischen Denkens und seine Gesetze gezogen werden kann, ebensowenig aus der Verschiedenheit der sittlichen Anschauungen auf die Verschiedenheit des sittlichen Denkens und seiner Gesetze. Nun ist allerdings Kants kategorischer Imperativ keineswegs ein vollständiger und zutreffender Ausdruck für die Betätigung der Vernunft auf dem sittlichen Gebiet. Nach meiner Meinung würde es heissen müssen: „Die Betätigung der Vernunft auf dem sittlichen Gebiet besteht in der Begründung geistiger Gemeinschaft. Die Gesetze dieser Betätigung, d. i. die Bedingungen der Möglichkeit erfolgreicher Betätigung der praktischen Vernunft (entsprechend den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung auf theoretischem Gebiet) sind Wahrhaftigkeit, Zuverlässigkeit, Freiheit des Gedankenaustausches und Freiheit des Handelns oder Selbstbestimmung." Wie von hier aus die konkreten sittlichen Anschauungen der Menschheit verständlich werden, auch die Ideale der christlichen Ethik, habe ich in meiner „Kritik des sittlichen Bewusstseins" und in meiner „Ethik Kants" im einzelnen dargestellt.

Der Gegensatz zur Prinzipienlehre des Verfassers hindert natürlich nicht eine weitgehende Zustimmung zu der Beurteilung der konkreten sittlichen Lebensverhältnisse, welche weitaus den grössten Teil des Buches in Anspruch nimmt. Hier werden insbesondere die Theologen manches Bedeutsame und Beherzigenswerte finden. Vor allem den vielen Schülern Gottschicks aus alter und neuer Zeit wird das gediegene und aus langjähriger gründlichster Beschäftigung mit dem Gegenstande erwachsene Werk eine erfreuliche Gabe sein.

Münster i. W. Wilhelm Koppelmann.

Ruge, Arnold. Kritische Betrachtung und Darstellung des Deutschen Studentenlebens in seinen Grundzügen. Tübingen (Mohr) 1906. (XII und 184 S.)

Es ist in der heutigen Zeit gewagt, eine von Sensationslust freie, kritische Abhandlung über das akademische Leben und Treiben zu schreiben. Denn, abgesehen von den politischen und religiösen Bestrebungen, für die dabei eingetreten werden kann, steht der Streit zwischen Fachstudium und allgemein wissenschaftlicher Bildung im Vordergrund. Er beschäftigt nicht nur die Mittelschulen, sondern die Universitäten; denn auch sie müssen der Entwickelung folgen und — wie schon in früheren Zeiten — hat sich auch hier die Methode etwas verschoben, da sie zu der Frage nach der Fortbildung der Fachwissenschaften und nach den Zugeständnissen an das praktische Leben, ohne die Einheit des Wissens zu zerreissen, Stellung nehmen musste. — Selbst das werktätige Volk zeigt in seinem Streben, an der allgemeinen „Geistesbildung, so weit es in seinen Kräften steht, teilzunehmen, welche Wege der Student einschlagen muss, um den ganzen Vorteil aus seinen Universitätsjahren zu ziehen. Er wird nicht nur dem niederen Utilitätsideal nachstreben dürfen,

einen recht grossen Spezialwissenstoff sich anzueignen, damit er in der heutigen, von wirtschaftlichen Kämpfen schwer bewegten Zeit bestehen kann; sondern er wird darauf bedacht sein müssen, sich eine richtige Auffassung vom Leben und seinem Sinn anzueignen. Die allgemeine Bildung und die freiwissenschaftliche Betätigung tritt neben die Forderung der Erziehung zum tatkräftigen Leben und der gründlichen Vorbereitung zum Lebensberuf. Die Erkenntnis muss um der Erkenntnis willen gepflegt werden, es darf nicht nur des praktischen Zwecks halber nach den Kenntnissen gesucht werden. „Alles Wissen muss aus dem ursprünglichen Wissen fliessen; alle Wissenschaften sind Teile der einen Philosophie, nämlich des Strebens, an dem Urwissen teilzunehmen" (Schelling). Damit ist aber der Weg dem Jünger der Wissenschaft gewiesen. Er wird sich, gerade in den ersten Semestern, bestreben, eine vernunftgemässe Lebensführung sich anzueignen, eine Persönlichkeit aus sich herauszubilden, die auf die Stimme ihres Gewissens achtet und ihre Pflicht erfüllt, sollte sie auch der Neigung entgegentreten. Damit fällt die Pflicht der Charakterbildung zusammen, die ja für den, welcher einen oberflächlichen realen Zweckstandpunkt verschmäht, einen eminent wertvollen Faktor selbst für die praktische Lebensbetätigung bildet. Damit ist aber auch das Ideal der Universitäten als der Stätten freier, zweckvoller Geisteskultur gewahrt, und ganz besonders wird die Pflege der Philosophie und ihrer Nachbargebiete wieder in den Vordergrund gerückt. Schleiermacher sagt: die ersten beiden Semester sollte jedermann Philosophie studieren. Für die heutige Zeit giebt er die beherzigenswerte Mahnung, in den ersten Universitätsjahren an seiner allgemeinen Wissens- und Charakterbildung zu arbeiten. —

Eine Schrift, die von solchen Gesichtspunkten geleitet wird, muss jedem, der für das Studium der Philosophie in der heutigen Zeit eintritt, und der in der Lebensauffassung, wie sie im deutschen Idealismus begründet ist, die Aufgabe erfüllt sieht, willkommen sein. Ruge geht von diesen Gesichtspunkten aus, indem er hofft, dass statt der Vernichtung des alten Ideals der alte und der neu aufkommende Bildungstrieb bestehen bleiben möge. Er glaubt, trotz der Unmenge von Schriften, die auf das akademische Leben Bezug nehmen, in „absolut-kritischer" Weise Wertmassstäbe für ein zweckmässig einzurichtendes Studentenleben geben zu können, im Kampf gegen die Sensationsschriften über das Studentenleben, und im Kampf gegen die Unwissenheit weiter Kreise über das Studentenleben. Er hat sich neben Schleiermacher und J. E. Erdmann — ein ausführliches Litteraturverzeichnis befindet sich am Schluss — Fichtes „deduzierten Plan einer zu Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt" und seine Rede „über die einzig mögliche Störung der akademischen Freiheit" als Muster gesetzt. Nach Festlegung des obersten Prinzipes kommt er auf die wichtige Frage der Lehr- und Lernfreiheit, um dann das akademische Studium und das akademische Leben im einzelnen zu behandeln. Mag bei diesen Einzelfragen — die genauer zu erörtern hier nicht der Ort ist — da und dort auch eine andere Lösung versucht werden, so behält diese Darstellung des Studentenlebens doch für den Verfechter echter philosophischer Bildung ihren Wert.

Freiburg i. Br. Dr. A. Maas.

Hoffmann, K. Zur Litteratur und Ideengeschichte (12 Studien). Charlottenburg (Günther) 1908. (VIII und 165 S.)

Die in diesem Buch gesammelten, früher in einzelnen Zeitschriften veröffentlichten Aufsätze gehören zum Teil in das Gebiet der Literaturgeschichte, zum Teil in das der Philosophie. Dazu enthält es noch eine Studie über den „Ursprung der deutschen Schriftsprache", die unter ihrem früheren Titel „Zur deutschen Kulturbedeutung Böhmens im 14. Jahrhundert" das eigenartig Neue, die sprachlichen Bestrebungen der böhmischen Kanzlei und die wichtige Stellung des Prager Deutsch für die deutsche Schriftsprache schon in der Überschrift angedeutet hätte, während

unter der neuen Bezeichnung der Aufsatz trotz verschiedener gelegentlicher Anmerkungen einseitig erscheint. — Die Aufsätze „Die dramatische Stimmung“, Hauptmanns „Symbolismus“, eine Ehrenrettung von „Und Pippa tanzt“, zur nationalen Bedeutung des Göttinger Dichterbundes“ und „Das deutsche Element in der modernen Litteratur“ seien hier als litterarhistorisch wertvolle Essays nur aufgezählt, wenngleich gerade bei dem letztgenannten die Zusammenhänge mit der Entwickelung der Philosophie des 19. Jahrhunderis leicht konstruierbar sind.

„Der Irrtum im Ideal der Moderne“ zeichnet in scharfen Strichen die beiden Hauptseiten der Weltanschauung der modernen Litteraturrichtung, die bis zur „Lebensfreude“ gesteigerte Bejahung des einzelnen Lebens und die Übertragung dieser Lebensfreude des einzelnen Wesens auf die ganze Natur. „Der Mensch soll das Universum mit seinem Ichgefühl anfüllen und sich dabei vom Universum gleichsam aufsaugen lassen“. Dieser einzigartigen Persönlichkeit mit ihrer ungebändigten Willenskraft stellt er als Gegensatz das Ideal des abstrakten Individualismus des 18. Jahrhunderts entgegen, um damit zu beweisen, dass der Irrtum im Ideal der Moderne eben von der Unterschiebung mancher dem Gedankenkreis des 18. Jahrhunderts entnommenen Ideen über die Individuen als qualitativ nicht unterscheidbare Wesen herrührt, durch die dann der Gedanke des gesteigerten Lebensgefühls des Einzelnen auf das Leben aller eingeführt werden konnte. Das dadurch hervorgerufene merkwürdige Schwanken zwischen individual gearteter Persönlichkeit und Ausgleichung aller Gegensätze in der müden Hingabe an die Natur behandelt auch der Aufsatz „Dehmels Gedankendichtung“, wobei trotz aller Anerkennung der Bedeutung Dehmels für die moderne Geistesrichtung doch festgestellt wird, dass die ganze Richtung über Häckel hinaus zuletzt zum Substanzbegriff Spinozas zurückkehrt.

In der Studie „Die ästhetische Interesselosigkeit“ wird der Kantische Satz „Der Gegenstand eines Wohlgefallens ohne alles Interesse ist schön“ für eine notwendige Begleiterscheinung des ästhetischen Schauens erklärt, wenn auch damit allein das ästhetische Verhalten nicht erschöpft ist. Das ästhetische Schauen muss ein Lustgefühl sein, das ohne jeden weiteren Nebenzweck und Nebengedanken beglückt, es muss aber auch von jedem blossen Sinnenreiz getrennt werden. Gerade der zweite Punkt ist schwerer zu deduzieren; denn das ästhetische Lustgefühl ist von dem Charakter des betreffenden Gegenstandes abhängig. Es werden bei einem Frauenkörper geschlechtliche Reize als Bedingungen für die ästhetische Empfänglichkeit eine Rolle spielen; sie greifen aber beim reinen ästhetischen Verhalten nicht in unser Sinnesleben ein. Kants Verdienst ist es ferner, das ästhetische Anschauen vom intellektuellen Durchdringen eines Gegenstands (man vergleiche damit die unrichtige Wortzusammenstellung schöne Wissenschaften) aber auch von der Sphäre des Ethischen abgegrenzt zu haben. „Das Kunstwerk wird durch seine äussere Zwecklosigkeit aus den Beziehungen unserer theoretischen und praktischen Interessen herausgehoben, und damit das Gemüt des ästhetisch Geniessenden von diesen Beziehungen gelöst“. Der Verfasser trennt die Kantische Lehre scharf von der aus dem Grundcharakter der Schopenhauerschen Philosophie sich erklärenden Theorie der passiven, willenlosen Hingabe an den geschauten Gegenstand; für ihn ist dies interesselose Schauen eine eminent aktive Betätigung des Nacherlebens eines Kunstwerks. wenn auch alle Tätigkeit, die nicht zur ästhetischen Aufnahme gehört, ausgeschaltet wird. Der „Spieltrieb“ Schillers ist ein Kulturtrieb, und er stellt im Gegensatz zu den blossen Nützlichkeitswerten einen Kulturwert dar: Das ist im letzten Grund der Kern des eng mit dem interesselosen Schauen zusammenhängenden Aufsatzes „über Kulturwerte“.

Diesen Studien schliesst sich ein Essay über Kierkegaard als Denker an, in dem eine Gleichstellung der Lebensauffassungen Schopenhauers und des dänischen Pessimisten versucht wird; der letzte Aufsatz „vom Wege

des Gedankens“ schildert in kurzen Zügen den Kampf der Philosophen der neuen Zeit über die Begriffe Geist und Materie, Idealität und Realität. — Wenn der Verfasser in seinem Vorwort sagt, dass die vereinigten Aufsätze den verschiedensten Wissensgebieten angehören und nur durch die sich gleichbleibende Denkungsweise des Autors in einen inneren Zusammenhang treten, so wäre eine andere Anordnung der Aufsätze mit Rücksicht auf ihren stofflichen Zusammenhang am Platze gewesen. Es können gerade bei einem derartigen Buch die Grundgedanken nur in grossen Zügen angedeutet werden, um den Charakter der Sammlung zu skizzieren. Das Buch giebt ausserdem in seiner ausserordentlichen Mannigfaltigkeit eine Fülle von Anregungen und geistvollen Erklärungen.

Freiburg i. Br. Dr. A. Maas.

Selbstanzeigen.

Simon, M. „Über Mathematik“, Philos. Arbeiten herausgeg. von H. Cohen und P. Natorp. II. Band, 1. Heft.

Die kleine Schrift ist aus der Erweiterung der Einleitung zur zweiten Auflage der Dialektik und Methodik des Rechnens und der Mathematik in Baumeisters Handbuch (München 1908) hervorgegangen. Verfasser, welcher sich bewusst ist, auf philosophischem Gebiete nur ein Dilettant zu sein, hätte es nicht gewagt, diese abgerissenen Bemerkungen über Zeit, Raum, Zahl, Unendlichkeit, Kontinuität und einiges andere, als „philos. Arbeit“ auszugeben, wenn ihn nicht die verehrten Herren Herausgeber, insbesondere H. Cohen, dazu ermutigt hätten. — Übrigens hat die Arbeit eine ziemlich lange Entstehungsgeschichte. Sie ist hervorgegangen aus der Pflicht, die jedem Lehrer und ganz besonders dem Lehrer der Mathematik obliegt, sich selbst nach Kräften klar zu werden über das, was er zu lehren hat. Mit dem infinitären Prozess und seinem Abschluss, dem Grenzbegriff, habe ich mich seit 1872 intensiv beschäftigt, seit Ernst Laas an mich die Bitte richtete, ihm ein Privatissimum über Mathematik zu lesen.

Als ein kaum zu rechtfertigender Übergriff erscheint mir jetzt die Parallele zwischen Kant und Leibniz. Zu meiner Entschuldigung kann ich anführen, dass ich mich, seitdem ich 1893 den Artikel Differentialrechnung für die 5. Aufl. des Meyerschen Konversationslexikon bearbeitete, viel mit Leibniz beschäftigt habe, und an den Werken von E. Cassirer eine treffliche Unterstützung fand.

Mit mehr Berechtigung habe ich über Platon und Aristoteles einige historische Bemerkungen einstreuen können, da auch für die mathematischen Grundbegriffe die Pythagoreer, Eleaten, Demokrit, Platon und Aristoteles massgebend sind. Insbesondere hat mich der Timäos stark angezogen, und von den vielen Bedingungen, welche für das Verständnis dieser vielleicht merkwürdigsten Schrift des grössten Hellenen zu erfüllen sind, konnte ich einigen ziemlich befriedigend genügen. Aber mein vorgerücktes Alter und die Überlast der Arbeit hat mich an einer Interpretation des Timäos gehindert.

Sollte ein oder der andere Philosoph von Fach aus dieser Plauderei Anregung schöpfen, einige von den zahlreichen Klippen, von denen die Grundlagen der Mathematik starren, mit den Mitteln seiner wirklich gründlichen erkenntniskritischen Methode zu sprengen, so hätte die Arbeit ihren Zweck erfüllt.

Strassburg i. E. Max Simon.

Messer, A. Professor Dr. Empfindung und Denken. (199 S.) Verlag von Quelle und Meyer, Leipzig 1908.

Ich versuche in dieser Schrift die in den letzten Jahren veröffentlichten Untersuchungen, die es zum ersten Male unternehmen, das „Denken" mit den Methoden der experimentellen Psychologie zu erforschen, zusammenfassend zur Darstellung zu bringen und sie zu den bedeutsamsten neueren logischen Werken (Husserls Logischen Untersuchungen und der 2. Aufl. von B. Erdmanns Logik Bd. I) in Beziehung zu setzen. — Obwohl die erwähnten psychologischen Untersuchungen ohne jede Bezugnahme auf Kant durchgeführt wurden, so haben sie doch dazu geführt, die Grenzlinien zwischen Empfindung und Denken so zu ziehen, wie sie auch Kant gezogen hat. In der Kritik d. r. V. S. 57 A. 1 (Reclam) hat er mit besonderer Deutlichkeit ausgesprochen, dass er unter Empfindungen Bewusstseinsinhalte versteht, „die an sich kein Objekt ... erkennen lassen". Ebenso hat es sich auf Grund jener psychologischen Analyse der Denkvorgänge als zweckmässig erwiesen, das „Denken" als Inbegriff der Funktionen des „Gegenstandsbewusstseins" (durch das überhaupt erst „Objekte" für uns da sind) von den Empfindungen zu scheiden. Dadurch ergab sich auch ein prinzipieller Gegensatz gegen die „sensualistische" und „Associations"-psychologie, die diesen Unterschied nicht macht und in dem Denken lediglich eine Nachwirkung, bezw. ein Entwicklungsprodukt aus den Empfindungen sieht.

Die nähere Analyse des „Gegenstandsbewusstseins" führte ferner auf die Kantischen Kategorien. Endlich hat das Buch auch insofern Beziehung auf eine grundlegende Frage der Kantinterpretation, als es in einem besonderen Kapitel den Unterschied der psychologischen und der logischen Betrachtung des Denkens darzustellen unternimmt.

Giessen. A. Messer.

Kroner, Richard. Über logische und ästhetische Allgemeingültigkeit. Kritische Bemerkungen zu ihrer transscendentalen Begründung und Beziehung. Freib. Dissertation, Leipzig, Fritz Eckardt, 1908. (XIII und 99 S.)

Die Arbeit steht auf kritischem Boden. Ihr Hauptzweck besteht in einer Nachprüfung des von Kant in seiner Kritik der Urteilskraft dargestellten Verhältnisses der Allgemeingültigkeit des ästhetischen Urteils und der transscendental-logischen Allgemeingültigkeit. Bei dem Versuche, eine eindeutige und widerspruchslose Auffassung der Bestimmungen Kants zu gewinnen, stiess ich auf unüberwindliche Schwierigkeiten. Ich fand, dass Kant das Wunder der singularen, auf ein subjektives Gefühl sich gründenden ästhetischen Urteile, die dennoch den unerhörten Anspruch auf apriorische Gültigkeit erheben, vergeblich zu erklären sich bemüht. Es gelingt ihm nicht, die ästhetische Allgemeingültigkeit in den Rahmen seiner aus der Kritik der reinen Vernunft stammenden Begriffe zu spannen, es bleibt eine von ihm selbst zugestandene Dunkelheit zurück, und man wird bei aller Genialität seiner Gedanken bisweilen das Gefühl gewaltsamer Konstruktion nicht los.

Den Grund dafür glaube ich in einer Vermischung transscendentaler und syllogistischer Begründungsmotive sehen zu müssen. Da diese Vermischung ihre Wurzeln bis tief in die Grundlagen der kritischen Philosophie erstreckt, so musste ich meine Anschauung von dem Wesen der logischen Allgemeingültigkeit und der transscendentalen Deduktion der Kategorien entwickeln, ehe ich zu meinem eigentlichen Thema, der Kritik des ästhetischen Urteils, gelangen konnte. Diese Kritik sucht in ihrem negativen Teile Kants Auffassung auf Grund des gewonnenen Verständnisses für die erwähnte Vermischung transscendentaler und syllogistischer Begründungsmotive zu interpretieren und gleichzeitig zu zersetzen; in ihrem positiven Teile aber giebt sie einige Hinweise auf eine einwandsfreiere Formulierung und Lösung des Problems der Beziehung von logischer und ästhetischer Allgemeingültigkeit.

Den wesentlichsten Dienst zur Lösung meiner Aufgabe leistete mir die Erkenntnistheorie Heinrich Rickerts, denn durch sie wurde ich auf die Bedeutung der Allgemeingültigkeit singularer logischer Urteile aufmerksam gemacht und befähigt, die Bedeutung der Allgemeingültigkeit des ästhetischen Urteils in analoger Weise zu verstehen.

Freiburg i. Br. Richard Kroner.

Becher, Erich. Philosophische Voraussetzungen der exakten Naturwissenschaften. Leipzig, J. A. Barth, 1907. (VI u. 243 S.)

„Den Inhalt der folgenden Darstellung bilden eine philosophische Rechtfertigung und Deutung der Grundannahmen von Physik und Chemie. Diese Wissenschaften stehen auf dem Standpunkte einer realistischen Auffassung der Aussenwelt. . . . Physik und Chemie fassen die Aussenwelt als körperlich auf, als zusammengesetzt aus elementaren Körperteilchen, aus Molekeln, Atomen, vielleicht zuletzt aus Elektronen. Die exakten Naturwissenschaften betrachten endlich alle körperlichen Vorgänge als Bewegungsvorgänge, die sich an jenen elementaren Körperteilchen oder an ihren Komplexen abspielen. Die Annahme einer körperlichen Aussenwelt, die aus Molekeln, Atomen und Elektronen aufgebaut ist, und die damit auf das engste zusammenhängende kinetische Naturauffassung sollen im folgenden erkenntnistheoretischen Angriffen gegenüber verteidigt werden." Eine erkenntnistheoretisch-methodologische Rechtfertigung der grossen Hypothesenbildungen, kann aber nur gelingen, wenn jene Hypothesenbildungen von jedem unnützen Beiwerk befreit werden. . . . So ergiebt sich eine besondere Auffassung vom Wesen der grossen physikalisch-chemischen Hypothesen, eine Deutung der Grundannahmen der exakten Naturwissenschaften . . ." (Vorwort S. III, IV). In der Einleitung werden der Siegeszug der kinetisch-atomistischen Auffassung und die gegenwärtige Lage skizziert. Dann werden allgemein das Wesen und der Wert der Hypothesen untersucht und ihre Notwendigkeit verteidigt. Damit sind die Mittel zur Prüfung der Aussenweltshypothese bereitet. Diese wird zunächst kritisch beleuchtet, dann begründet, indem sie aus der Annahme der Regelmässigkeit des Weltgeschehens abgeleitet wird. Erkennt man eine Aussenwelt als regelmässiges Antezedens (als Ursache) der Empfindungen an, so ergeben sich auch mit Wahrscheinlichkeit gewisse Erkenntnisse über dieselbe. Wir können „(relativ) beharrende Existenzen, Veränderungen, kausale Zusammenhänge, Unterschiede, speziell solche, die denen des Raumes und der Zeit in den Wahrnehmungen entsprechen, Gleichheiten (wenigstens angenäherte) und Zahlverhältnisse erkennen" (S. 113). Wir können in übertragenem Sinne von Körpern als Dingen der Aussenwelt sprechen, kurz die Grundbegriffe der exakten Naturwissenschaft und im übertragenen Sinne auf die Aussenwelt anwenden. Die Erfahrung führt zur Bildung der kinetischen Hypothesen, wie am Beispiel der mechanischen Theorie des Schalles dargetan wird. Die weitere Durchführung der kinetischen Hypothesen wird durch die Annahme der Diskontinuität der Materie möglich. Auch die Molekular- und Atomhypothesen der modernen Naturwissenschaft sind aus der Erfahrung ableitbar, ergeben sich durch einfache Analogieschlüsse und Überlegungen, wie sie den alltäglichsten Annahmen zu Grunde liegen. Eine Reihe von Gründen für die Diskontinuitätsauffassungen wird angeführt und untersucht.

Endlich wird die Elektronentheorie ins Auge gefasst und mit ihr die „kinetisch-elektrische" Naturauffassung. Ihr Verhältnis zur älteren, „kinetisch-elastischen" Hypothese wird erörtert. Das führt zur Untersuchung der Begriffe der Trägheit, der Kraft und der Fernwirkung. Verfasser sucht zu zeigen, dass die Annahme der Fernwirkung, event. einer zeitlich sich fortpflanzenden, durch die neueren Erfahrungen und Hypothesen keineswegs abgetan worden ist, dass eher vielleicht die Ätherannahme entbehrlich scheint.

Die atomistisch-kinetische Naturauffassung erscheint so als eine wohlbegründete Hypothese, nicht als blosse Fiktion. Damit soll die Mög-

lichkeit nicht bestritten werden, dass die Aussenwelt weit reicher ist, als das naturwissenschaftliche Weltbild ahnen lässt, dass es viele Qualitäten geben mag, deren Erkenntnis der naturwissenschaftlichen Erfahrung unzugänglich ist.

Bonn. Erich Becher.

Becher, Erich. Die Grundfrage der Ethik. Versuch einer Begründung des Prinzips der grössten allgemeinen Glückseligkeitsförderung. Köln, M. Du Mont-Schauberg. (VII u. 217 S.)

Im ersten Kapitel wird dargelegt, wie die geistige Entwickelung der Menschheit eine Antwort auf die Frage fordert: wie sollen wir handeln? Diese Grundfrage der Ethik muss unabhängig von religiöser und philosophischer Metaphysik beantwortet werden. Die mataphysischen Gesamtbilder der Wirklichkeit sind im besten Falle mögliche Hypothesen; wir dürfen nicht einem bestimmten metaphysischen Systeme eine Wahrscheinlichkeit zusprechen, die praktisch als Gewissheit behandelt werden könnte. Auch ist der Zusammenhang zwischen metaphysischen Hypothesen und ethischen Überzeugungen nicht derart, dass die letzteren aus den ersteren logisch folgten. Vielmehr muss vorher feststehen, was als gut und recht zu gelten hat, ehe aus der Metaphysik ethische Konsequenzen ableitbar sind. Die Grundfrage der Ethik erfordert eine unabhängige Untersuchung. Dann ist es eine weitere Aufgabe des Metaphysikers, eine Verbindung der theoretischen Philosophie mit der Ethik zu finden.

Die Antwort auf unsere Grundfrage bildet die Aufgabe der normativen Ethik. Neben dieser bleibt Raum für eine deskriptive und erklärende Moralwissenschaft. Beide Gebiete hängen vielfach zusammen. Zur Beantwortung unseres Grundproblems sind die Begriffe des Handelns und des Sollens zu untersuchen. Um Einseitigkeit zu vermeiden, muss der Begriff des Handelns weit gefasst werden, im Sinne von Willenshandlung, sodass auch die inneren Prozesse der Motivation und des Entschlusses der Untersuchung zugänglich werden. Das Sollen im gewöhnlichsten Sinne ist ein Erlebnis, welches einen befehlenden Willen voraussetzt. Das Sollen, von dem unsere Grundfrage spricht, kann indess nicht restlos auf den Willen der Mitmenschen und ihrer Verbände zurückgeführt werden. Ihm entspricht eine Gesamtheit von befehlenden Tendenzen in uns, das Gewissen. Doch können wir bei der Gewissensethik nicht stehen bleiben. Auch Kants Forderungen weisen über diese hinaus. auf eine Zielethik hin. Diese erscheint nicht als ein Gegenstück der Gewissensethik, sondern als eine Fortbildung, die durch die Analyse des Gewissens sich als notwendig ergiebt. Auf der einen Seite drängen die grossen individuellen Unterschiede in der Gewissensentwickelung zur Aufstellung einer entscheidenden Instanz; auf der andern Seite fordern die Unvollkommenheiten und Widersprüche in den eigenen Gewissenstendenzen einen harmonischen Ausgleich durch die Vernunft.

Wir versuchen, die tieferen Gewissenstendenzen zu einem „vornehmsten und grössten Gebot" zu verbinden. Gewissen und Vernunft fordern nicht, dass wir die Individuen als gleich betrachten; denn diese sind nicht gleich; sie führen aber immer mehr dahin, gleiche Erlebnisse an sich gleich hoch anzuschlagen, mögen sie in uns selbst oder in anderen beseelten Wesen sich finden. Ohne die Inhalte der Freude, Lust und Seligkeit, des Schmerzes, des Leids u. s. w., kurz ohne das Algedonische könnte es uns ganz gleichgültig sein, wie der Strom des äusseren und inneren Geschehens liefe. Dies führt zu dem Gedanken, dass es auf die algedonischen Erlebnisse allein ankomme, dass positive Gefühle schlechthin das zu erstrebende, negative das zu bekämpfende seien. In Verbindung mit der Maxime, gleiche Erlebnisse gleich anzuschlagen, ohne Rücksicht auf das erlebende Individuum, kommt man so zur Forderung der allgemeinen Glückseligkeitsförderung, dem (leider!) sogenannten Utilitarismus.

Es ist zu prüfen, ob in der Tat damit unsere tiefste Gewissenstendenz, überhaupt unser innerstes Wollen gefunden ist. Das lässt sich nur durch eine Untersuchung der Konsequenzen dartun. Zunächst werden zahlreiche Einwände geprüft. Im Interesse der Glückseligkeitsförderung sind feste innere Anlagen vonnöten, die die Tendenz haben, leidmindernd und glückbringend zu wirken. Hierher gehören die Tugenden. Die Gesamtheit würde schlecht dabei fahren, wenn vor jeder Handlung das letzte Ziel ins Auge gefasst würde. Viel sicherer wirken in den meisten Fällen feste Gefühls- und Willensrichtungen, starke Menschenliebe, Pflichtgefühl, Tapferkeit, Besonnenheit, Mässigkeit, Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit u. s. w. So hat die Glückseligkeitsethik keine Umwertung aller Werte zu fordern, sondern eine Entwickelung unseres ethischen Bewusstseins in der Richtung zu verlangen, die von der Menschheit eingeschlagen wurde, die im Grossen und Ganzen auch von den Weltreligionen gewiesen wird.

Der Widerstreit zwischen der Betonung des Zieles der Handlungen und der sittlichen Wertung der Gesinnung ist nur ein scheinbarer. Die Gesinnung bedeutet mehr als der einzelne Erfolg, weil sie dauernde, stetige Leistungen allein garantieren kann. So ist es in der Ordnung, wenn sie vor Allem betont und auch dann noch hochgeschätzt wird, wenn die Handlungsfolgen fatale waren. Die Glückseligkeitsethik hat durchaus jene Hochschätzung der Gesinnung zu fordern, jene Massstäbe sittlicher Billigung und Missbilligung zu verlangen, die ihr so oft entgegengehalten wurden.

Zweierlei mag hervorgehoben werden: Die Glückseligkeitsethik steht nicht notwendig im Gegensatz zur Gewissensethik, sondern lässt sich aus dieser entwickeln. Sie lässt sich nur begründen, indem ihre Konsequenzen vor Augen gestellt werden. Dann scheint sie nur die Vereinheitlichung dessen zu sein, was wir im Grunde wollen, wohin besonnene Menschenliebe und Gewissen, das sittliche Bewusstsein überhaupt im ganzen zielen.

Bonn. Erich Becher.

v. d. **Pfordten, Otto,** Freih. Vorfragen der Naturphilosophie. Heidelberg, Winter. (145 S.)

Der für den Interessenkreis der Kantstudien wichtigste Teil des vorliegenden Buches ist der darin gemachte Versuch einer naturphilosophischen Erkenntnistheorie. Kant und die Erkenntnistheoretiker nach ihm gehen im Wesentlichen von einer Kritik unseres Erkenntnisvermögens aus, also von der rein subjektiven Seite, während man die Tendenz meiner Arbeit etwa erkenntnispraktisch nennen könnte, weil sie nach den Resultaten des Denkens fragt und von deren Erfolg der Einzelwissenschaften aus urteilen will. Unter den Gebieten der Naturwissenschaft hat bisher nur die Mathematik und theoretische Physik eine solche Anwendung gefunden; sie ergeben nur einen Phänomenalismus (oder philosophischen Idealismus) als Erkenntnis-Standpunkt, weil die Art dieser Wissenschaftan durchaus phänomenal ist und nur auf die Beziehungen und Gesetze geht, ohne einen wirklichen Seinsbegriff zu ihren Konstruktionen zu benötigen.

Dagegen zielt die Chemie auf die Dinge und die Veränderungen der Substanz und ist daher in viel höherem Grade geeignet, den Erfolg der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung zu zeigen. Besonders die eingehende Diskussion der chemischen Synthese (S. 15) zeigt, dass der eigentliche Vorgang dabei, die sogen. Reaktion, nicht mehr rein phänomenal erklärt werden kann. Sie findet statt auf Grundlage unserer induktiv gewonnenen Hypothesen und die Natur gehorcht hier unserem Denken, indem das nach jenen Hypothesen erwartete Resultat in zahllosen Fällen wirklich eintritt. Hier erkennen entweder wir eine Aussenwelt bez. etwas von dem wahren Wesen der Dinge — oder die Dinge erkennen uns und erraten unsere Hypothesen. Ein subjektives Bild oder Phänomen kann man einen von uns beabsichtigten, geleiteten und in

unserem Sinne erfolgenden Naturvorgang nicht mehr nennen; der Phänomenalismus genügt nur der Betrachtung eines Seins, nicht aber der Lenkung eines Werdens. Kants Gedanke (speziell Prolegomena § 36): „Der Verstand . . . schreibt der Natur seine Gesetze vor" kann nur dann Wert behalten, wenn man sagt: „Die Gesetzmässigkeit", das apriori dieser im Allgemeinen bleibt diskutabel (S. 22). Aber der Erfolg der chemischen Spekulation (und der auf sie aufgebauten Synthese) beweist, dass diese keine willkürliche ist, sondern dem Wesen der Dinge irgendwie entsprechen muss.

Um diese Entsprechung, die zwischen naivem Realismus und Idealismus die Mitte hält, zu charakterisieren, habe ich das Wort Konformismus (Konformitäten) gewählt. Die Begriffe der Chemie speziell müssen Konformitäten zu den „Dingen an sich" darstellen, sonst wäre der Erfolg unserer Synthesen undenkbar. Dieser giebt uns die Gewissheit, dass es eine Aussenwelt giebt, die wir erkennen, und dass wir in unserer Erkenntnis zwar nicht Alles haben (das wäre Identität unserer Begriffe mit dem Wesen der Dinge), aber auch nicht Nichts (rein subjektive Bilder oder Symbole) (S. 34). Das denkende, Begriffe und Wissenschaft bildende, Ich ist dem Realen fremd, ausser und neben das es sich denkend stellt, das ihm verwandte, aber nicht gegebene Wesen suchend und es niemals völlig erreichend.

Die übrigen Teile des Buches beschäftigen sich mit der Festlegung dieses Konformismus gegenüber den allgemeinen Fragen des Monismus oder Dualismus, von Raum und Zeit und dem Kausalgesetz; sowie den speziellen naturphilosophischen Theorien Ostwalds und Machs.

Ein zweiter spekulativer Teil ist von speziell naturphilosophischem Interesse und erörtert den „Sinn" der Naturgesetze, die causae fiendi und das seit Jahrhunderten vernachlässigte Problem der Form. In diesem finden sich erneute Anknüpfungspunkte an die Erkenntnistheorie und den Kantischen Formbegriff (S. 137). Die durchweg mathematisch orientierte Denkweise vermag das qualitative und damit die äussere, reale Form, die den Inhalt unserer Sinnesempfindungen bildet, niemals zu treffen. Aber eine umfassende Naturphilosophie kann das Qualitative auf die Dauer nicht ignorieren und von Seite der Physik her bekommen Begriffe neuerdings erhöhte Geltung, so besonders der der Intensität (S. 139 ff.), die direkt auf das Formproblem hinweisen. In diesem laufen die Fäden des ganzen Buches in einen Knoten zusammen; diese letzten Erörterungen weisen wesentlich auf die Zukunft hin und die Aufgaben, die eine Naturphilosophie bewältigen muss, wenn sie ein Gesamtbild des Naturgeschehens geben will.

Strassburg i. E. Dr. O. von der Pfordten.

van Biéma, Emil, docteur ès lettres, professeur de philosophie au lycée de Tours. L'éspace et le temps chez Leibniz et chez Kant. (1 vol. in-8⁰.) Félix Alcan, éditeur.

Quel est exactement le fondement de l'opposition des théories de l'espace et du temps de Leibniz et de Kant? Non seulement il n'est pas aisé de répondre à cette question, mais le sens précis de chacune de ces théories est lui-même bien difficile à établir. Et pour résoudre ces délicats problèmes, le lecteur français n'était aidé, jusqu'à présent, par aucun livre spécial.

Celui de l'auteur vient combler cette lacune. Il nous guide à travers la complexité des problèmes spéciaux que suppose résolus une théorie générale de l'espace et du temps, et détermine, en fondant chaque assertion sur des textes précis, quelles solutions Leibniz d'abord, Kant ensuite, ont voulu faire prévaloir de ces divers problèmes.

Cette étude est précédée d'un exposé des jugements de Kant sur la théorie leibnizienne de la sensibilité, et des raisons qui l'ont conduit à rendre d'abord Leibniz, puis ses disciples, responsables de la confusion de l'objet de sensibilité et de l'objet d'entendement.

Elle est suivie d'un examen approfondi de l'opposition des deux théories et de ses conséquences, L'auteur reprend les problèmes de l'apriorité, de l'intuitivité et de la subjectivité pour montrer ce que, sur chaque point, Kant apporte d'irréductiblement opposé aux vues de Leibniz. Il est surtout préoccupé de la subordination logique, chez les deux philosophes, des idées essentielles.

La subjectivité de l'espace et du temps apparait chez Kant comme la conséquence nécessaire de leur caractère d'intuitions a priori, toute la théorie se trouve ainsi expliquée par la préoccupation de sauvegarder le caractère spécifique du donné sensible en même temps que la valeur de la réalité empirique, les preuves d'ordre transcendental sont prévalentes.

La relativité de l'espace et du temps (simples ordres) chez Leibniz ne résulte pas moins nécessairement de sa conception de la réalité absolue du monde, liée elle-même à son principe de raison suffisante et à sa conception de Dieu; et l'auteur dégage des lettres à Clarke le germe d'une antinomie, qui correspond assez bien, mutatis mutandis, à la célèbre antinomie kantienne.

Tours. E. van Biéma.

van Biéma, Emil, docteur ès lettres, professeur de philosophie au lycée de Tours. Martin Knutzen, la critique de l'harmonie préétablie. (1 vol. in-8°, 3 frs.) Félix Alcan, éditeur.

Martin Knutzen, connu surtout comme maitre de Kant, est un des représentants les plus intéressants de l'école Wolfienne. Son œuvre principale, une curieuse thèse de 1735 qui prétend concilier l'expérience, le piétisme, et la philosophie leibnizienne, est cependant fort peu connue en France. Ce Systéme des causes efficientes essaye de fonder l'influx physique, théorie condamnée par Leibniz, précisément sur les principes de la monadologie leibnizienne, et d'expliquer les rapports de l'âme et du corps de manière à satisfaire en même temps les exigences de la raison et celles de la foi.

L'auteur fait connaitre la genèse de cette œuvre; il en donne ensuite une analyse très fidèle; enfin dans le 3me chapitre, les objections de Foucher et de Bayle contre l'harmonie préétablie, auquelles se ralliait Knutzen, sont examinées, la liaison indissoluble qui unit chez Leibniz la théorie de la monade et celle de l'harmonie est mise en pleine lumière, ainsi que les confusions grâce auquelles Knutzen semble mener à bonne fin son œuvre paradoxale.

Par là, ce livre peut servir d'introduction à l'étude du dogmatisme leibnizio-wolfien d'Eberhard et de ses amis, de cette philosophie qui croyait pouvoir atteindre le supra-sensible dans le sensible, et contre laquelle s'éleva la Critique de Kant.

Tours. E. van Biéma.

Bergmann, Hugo, Dr. phil. Untersuchungen zum Problem der Evidenz der inneren Wahrnehmung. Halle a. S., Niemeyer 1908.

Die Lehre von der Einsichtigkeit der innern Wahrnehmung, jahrhundertelang für unanfechtbar gehalten, ist in der letzten Zeit in Misskredit geraten. Dies ist, wie ich glaube, die Folge davon, dass man ihre Tragweite nicht abgegrenzt hat und sich dann oft — wie ja auch anderswo — mit der Berufung auf die innere Evidenz der Mühe des Beweisens entschlug. Meine Schrift will eine solche Umgrenzung und dadurch eine Sicherung des Satzes leisten. Resultat ist: Evident sind die einfachen (thetischen) Urteile, mit denen wir die psychischen Vorgänge in uns anerkennen. Dass dieses Anerkennen nicht mit dem einfachen Dasein der psychischen Tatsachen identisch ist, glaubte ich gegen Cornelius und Uphues aufrechthalten zu können. Dagegen musste ich zugeben, dass der Satz der Evidenz innerer Wahrnehmung nicht die Prädikationen betrifft, in denen wir das Angeschaute beschreiben und deuten. Dass es auch hier Richtigkeit und Evidenz giebt, bleibt unangezweifelt. Aber

wahrnehmen heisst nicht deuten. Cornelius, Husserl, Messer und andere Forscher haben dies zwar bestritten und darauf hingewiesen, dass jede Wahrnehmung etwas wahrnehme, also eine „Beziehung auf den Gegenstand" darstellt: die letztere soll aber erst Resultat einer Deutung sein, während ungedeutet die seelischen Vorgänge, und zumal die Empfindungen, „erlebt werden, aber nicht gegenständlich erscheinen". Demgegenüber meine ich, dass keinerlei Deutung die Beziehung auf den Gegenstand (nicht etwa auf die Dinge; Begriffe wie „Tisch" und „Stuhl" fallen uns allerdings erst durch eine Bearbeitung zu;) in die psychischen Vorgänge hineintragen könnte, wenn sie nicht in ihnen als ihr eigenstes Wesen läge.

Man hat dann auch gesagt, dass uninterpretiert auch die äussere Wahrnehmung, das Sehen, Hören u. s. w., (das Anerkennen von Farben, Tönen u. s. w.) einsichtig ist. Aber wie wollte man diesen Satz halten, wenn man der Naturwissenschaft zugeben musste, dass mindestens einige von den Qualitäten, die wir wahrnehmen, in Wahrheit nicht existieren? Man hat diesen Widerspruch verhüllt, indem man für die Farben, Töne schlechtweg die vorgestellten Farben und Töne, für die wirklichen die immanenten Objekte setzte. Allein die Annahme der immanenten Objekte ist, wie zuletzt Marty überzeugend nachgewiesen hat, eine fiktive gewesen.

In einem letzten Abschnitt, in dem ich mich insbesondere mit Meinongs Lehre von den evidenten Vermutungen auseinandersetzen musste, versuche ich einiges zur Lösung der schwierigen Probleme beizutragen, die sich auf die Zeitanschauung in der innern Wahrnehmung beziehen.

Prag. Hugo Bergmann.

Jungmann, K. René Descartes. Eine Einführung in seine Werke. Leipzig, Fritz Eckardt, 1908. (X und 234 S.)

Natorps historisch-kritische Beurteilung eines fragmentarisch erhaltenen Jugendwerkes Descartes' macht eine umfassende Nachprüfung der herkömmlichen Descartes-Interpretation notwendig. Das Unternehmen ist umso mehr am Platze, als die imponierende, kritische Neuausgabe der Briefe des französischen Philosophen einen genaueren Einblick in die Denk-Werkstätte, aus der die künstlerisch abgerundeten Werke hervorgegangen sind, gestattet als dies bisher möglich gewesen ist. —

Ausgehend von seiner Mathematik und seiner Physik habe ich diese Aufgabe zu lösen versucht. Es war mir dabei nicht darum zu tun, die Descartes'sche Philosophie kritisch zu prüfen, sondern darum, Descartes verständlich zu machen, zu zeigen, wie er sich aus dem Tatsachenmaterial seiner Zeit zu einem dasselbe beherrschenden einheitlichen Weltbilde durchgearbeitet und dabei unveräusserliche Normen des menschlichen Geisteslebens festgelegt hat. Die Resultate führen mich zur Überzeugung, dass Descartes mit Unrecht zum Antipoden Kants gestempelt wird. Sachlich-logisch muss er Kant ganz nahe gerückt werden; auf dem Mittelwege, in welchen Empirismus und Rationalismus, Idealismus und Dogmatismus einmünden, reichen sie sich über die politischen und zeitlichen Grenzen hin die Hand. —

Paris. K. Jungmann.

Wenzig, Carl, Prof. Dr. Die Weltanschauungen der Gegenwart in Gegensatz und Ausgleich. Leipzig, Quelle & Meyer, 1907. (14. Bd der Sammlung „Wissenschaft und Bildung".) (VI und 152 S.)

Die Welt ist der in Zeit und Raum ausgespannte gegenständliche Inhalt unseres Bewusstseins. In der Analyse dieses Bewusstseinsinhalts besteht die Arbeit unserer modernen (phänomenalistischen) Erfahrungswissenschaft. Ihr Ergebnis ist das wissenschaftliche Weltbild. Ausser dem Bewusstseinsinhalt ist mir aber als psychisches Erlebnis noch gegeben das Selbstbewusstsein. Es ist die psychische Tatsache, dass mir in

jedem bewussten Augenblick bewusst ist, dass der gegenständliche Bewusstseinsinhalt hervorgebracht oder bewirkt wird durch mein tätiges Ich und zugleich, da dieses nur auf Reize hin tätig ist, durch eine andere tätige Ursache: die Weltursache oder das Weltprinzip. Beide tätige Ursachen, das Ich und das Weltprinzip, sind im Unterschied von dem gegenständlichen Bewusstseinsinhalt nicht gegenständlich, d. h. können nicht durch Analyse verdeutlicht werden. Die Wissenschaft hat aber geglaubt und glaubt heute noch, aus dem Selbstbewusstsein, das im Sinne der modernen Psychologie dem Wundtschen Apperzeptionsakt entspricht, durch Denkoperationen mehr, als das unmittelbare psychische Erlebnis bietet, herausbringen und so zu einer Erkenntnis der Weltursache gelangen zu können. In diesem Erkennenwollen der Weltursache besteht jede Welterklärung, und durch sie wird das Weltbild der phänomenalistischen Wissenschaft zur metaphysischen Weltanschauung. Der Verf. zeigt nun, dass in den verschiedenen metaphysischen Weltanschauungen, die innerhalb der Wissenschaft unserer Zeit einander feindlich gegenüberstehen, immer nur dasselbe eine psychische Phänomen des Selbstbewusstseins einseitig aufgefasst und durch das Denken verschieden gedeutet wird. In dieser Erkenntnis liegt ein Verstehen der Berechtigung der verschiedenen Weltanschauungen und zugleich auch die Aufdeckung des Erfahrungsbestandes, der der Kantischen Fundamentallehre, dass keine Wissenschaft über unser Bewusstsein hinauszudringen vermag, zu Grunde liegt und sie bestätigt. Die Kantischen apriorischen Formen unserer Erkenntnis sind selbst eine eigenartige erkenntnistheoretische Ausdeutung eben dieses psychischen Erlebnisses des Selbstbewusstseins.

Breslau. C. Wenzig.

Spir, A. Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie. 4. Aufl. mit Titelbild nebst einer Skizze über des Autors Leben und Lehre von Helene Claparède-Spir. Leipzig 1908. Joh. Amb. Barth, Verlag. (547 S.)

In diesem soeben erschienenen 1. Band der Neuausgabe seiner „Gesammelten Werke“ hat Spir vornehmlich seine Erkenntnislehre dargestellt, die die Grundlage seines ganzen philosophischen Systems bildet. Im ersten Teil ist die Norm des Denkens, als dem Begriff des Absoluten, dem Satze der Identität, dem „Ding an sich“ entsprechend — behandelt; im zweiten Teil, die Welt der Erfahrung, deren Erforschung durch die Naturwissenschaften zu dem endgültigen, unwiderlegbaren — schon von Kant festgestellten — Ergebnis führt, dass die physische Welt einer absoluten Wirklichkeit entbehrt, uns aber eine solche vorspiegelt, vermittels unserer Sinnesempfindungen, die Kraft ihrer unwandelbaren Gesetzmässigkeit derselben den Schein einer beharrlichen, absoluten Wirklichkeit verleihen. Tatsächlich ist jedoch in der Körperwelt — der Welt der „Phänomena“ nirgends etwas Unbedingtes, Mitsichselbstidentisches, kurz keine wahre Substanz anzutreffen. Unsere ganze Erfahrung beruht folglich auf einer systematisch organisierten, natürlichen Täuschung, welche aufzudecken und zu begründen Aufgabe der Philosophie ist. Die wahre Erkenntnis der Tatsachen kann uns allein zur höhern Einsicht führen, aus der sich sodann mit logischer Notwendigkeit eine neue Welt und Lebensanschauung ergiebt.

Charakteristisch für A. Spirs geistige Entwickelung mag entschieden der Einfluss Kants gewesen sein, der sich schon sehr früh bei ihm geltend machte. Als er noch in der Marineschule weilte, fiel ihm eines Tages die „Kritik der reinen Vernunft“ unter die Hände; worüber er lange nachgrübelte; von da an bekundete sich seine Leidenschaft zur Philosophie, der er fortan sein Leben weihte. Dass er dem Studium Kants, dem er sich ferner ganz besonders gewidmet hat, viel verdankte, beweist schon der Umstand, dass seine Ideen in naher Beziehung zu den Kantischen stehen, wenngleich er auch nicht stets mit ihm übereinstimmen konnte,

da er, zu anderen Schlüssen geführt, weitergehende, selbständige Wege verfolgte.

Dem oben erwähnten Werke habe ich — die Tochter Spirs — ausser dem Bilde des Philosophen, eine kleine Einleitung beigefügt, in der ich seinen Lebenslauf kurz zu schildern und seinen Gedankengang im Umriss zu veranschaulichen, mich bestmöglich bemüht habe; dabei die innige Hoffnung und Zuversicht hegend, dass die von meinem Vater vertretenen Lehren in immer weiteren Kreisen Interesse und Verbreitung finden, und immer mehr Früchte tragen mögen.

Genf. Helene Claparède-Spir.

Hamma, Matthias. Geschichte und Grundprobleme der Philosophie. 2. Auflage. Gr. 8°. I. Teil „Geschichte" (XVI, 84 S.); II. Teil „System" (XV, 135 S.). Münster, Theissing, 1908.

Herr Bruno Bauch, der hier einem Vertreter katholischer Weltanschauung die Spalten der „Kantstudien" öffnet, glaubte in seinem Aufsatze „Kant in neuer ultramontaner und liberal-katholischer Beleuchtung" konstatieren zu müssen, dass „das ultramontane Unvermögen, die philosophische Tat Kants zu verstehen, ein radikales sei" und dass wir es in den besprochenen Erscheinungen nicht mit etwas Vereinzeltem, sondern mit etwas Typischem zu tun hätten". In beiden Fällen scheint mir das doch zu schwarz gesehen. Von Herrn Sentroul, dem Löwener Neoscholastiker (und neoscholastisch darf hier wohl gleich „ultramontan"-philosophisch gesetzt werden) giebt B. selbst zu, dass „er sich wenigstens um ein Verständnis für die Lehre des grössten Denkers der Neuzeit bemüht habe", von dem ebenfalls preisgekrönten Tübinger Theologen, Herrn Aicher, wird man zugeben müssen, dass er nicht beim „Bemühen" stehen blieb, ja ich behaupte (und werde an anderer Stelle den erschöpfenden Beweis liefern), dass dieses objektive, ernstwissenschaftliche, unbefangene und unpolemische Verhältnis zu Kant bei den bedeutendsten philosophischen Schulen katholischen Charakters der Löwener und der Tübinger, die Regel war und ist und dass deren namhafteste Vertreter nie zögerten, mit Clemens Bäumker „einen Immortellenkranz niederzulegen am Grabe des geistesgewaltigen Denkers". Hier erinnere ich nur an die zahlreichen Tübinger Theologen, die nun schon fast ein Jahrundert lang bei der dortigen philosophischen Fakultät sich erfolgreich um den Lorbeer bewarben. Einen der interessantesten davon, den leider allzujung verstorbenen Tübinger Repetenten Matthias Hamma, dem kein geringerer als Christoph Sigwart einst die Palme reichte, suchte ich durch eine Neuauflage seines einzigen Werkes einer unverdienten Vergessenheit zu entreissen, hauptsächlich deshalb, weil bei seiner Darstellung der modernen Philosophie der Ton ein ganz besonders würdiger und darum für seine Glaubensgenossen vorbildlicher ist. Die Leser der „Kantstudien" werden überrascht sein zu vernehmen, dass für diesen katholischen Priester Kant nicht „das Büblein" ist, „das mit Steinen nach den ewigen Ideen wirft", sondern „der mächtige Geist, der alles bisher Geleistete umgestaltete", der „Stamm, der die bisherigen Wurzeln in sich vereinigend, Träger aller jüngeren Gedankenschöpfungen wurde", dass nach Hamma die Philosophie „als menschliche Vernunftwissenschaft sich weder Rat noch Befehl von einem andern Standpunkt als dem der menschlichen Vernunft darf geben lassen". Auf dem Grund eines solchermassen unbefangen ausgesuchten historisch-empirischen Materials baut der Verfasser sein metaphysisches System auf, das schon der Tübinger Preisrichter als „originell" rühmte und das in seinem generellen Teil in folgenden Endsätzen gipfelt: 1. Das Seiende ist, und das Nichtseiende ist garnicht. 2. Alles Seiende ist Setzung, Selbsterhaltung gegen Nichtsein und Anderssein, ist Tun, Kraft, Wirken. 3. Alles Seiende als Setzung gegen Nichtsein ist Selbstunterscheidung. 4. Alles Seiende ist Abgrenzung von Nichtsein und innere Begrenzung in Einheit; es ist Wesen. 5. Alles Seiende als Wesen ist Unterschied von allem

Seienden. 6. Alles Seiende ist Einheit, welche die Vielheit an sich trägt; als solches ist es der Zahl zugänglich, d. h. mathematisch. 7. Alles Seiende ist ideell räumlich und zeitlich; wenn es real vieles Seiende giebt, so ist dies real räumlich und zeitlich. 8. Alles Seiende ist in Bewegung. 9. Alles Seiende ist Substanz, welche Akzidenzen an sich trägt, und welche konstant bleibt im Wechsel und Werden der Akzidenzen. 10. Kein Seiendes dagegen ist Nichtsein, keines rein allgemeines, keines rein passives Sein, keines ist unendlich (ohne Ende, ohne Grenze weder der Zahl noch dem Raum noch der Zeit nach). — Auf dem Fundament dieser ontologischen Thesen, die Hamma empirisch und induktiv zu begründen sucht, glaubt er als Krone seines Systems den Gottesbeweis unter Ausschaltung des Zweckmässigkeitsargumentes folgendermassen einwandfrei formulieren zu können: Die Weltdinge sind real viele, und diese reale Vielheit fordert eine ihr zu Grunde liegende reale Einheit. Die Weltdinge sind real unterschieden und als solche gesetzmässige Unterschiede. Underschiedensein und Gesetzmässigkeit setzt aber Unterscheidung voraus, folglich ist der reale Weltgrund ein unterscheidendes i. e. denkendes Sein. Abgewiesen ist hierdurch der Materialismus und Naturalismus und sämtliche Philosophie des Unbewussten. Aber nicht abgewiesen ist der Pantheismus. Denn ob der intelligente Weltgrund die absolute Idee im hegelianischen Sinne sei, welche durch Selbstunterscheidung alle Unterschiede i. e. die ganze Welt aus sich heraus gebiert, oder der theistische Gott, das lässt sich auf der Stufe der kosmologischen und teleologischen Weltbetrachtung nicht erkennen. Die Entscheidung fällt für den Verfasser zu Gunsten des Theismus durch die vom pantheistischen Standpunkte aus völlig unerklärbare empirische Tatsache des sittlichen Bewusstseins in seinen mannigfaltigen Verästelungen der individuellen und sozialen Lebensführung. —

Bad Meinberg (Lippe). Dr. Alfred Miller.

Mitteilungen.

Preisaufgabe.

Für die „Krugstiftung" an der Halleschen Universität hat die Philosophische Fakultät auf Antrag von Professor Dr. Paul Menzer folgende Preisaufgabe gestellt:

Der Gottesbegriff
in seiner Bedeutung für Kants Naturphilosophie
in dessen vorkritischer Periode.

Zur Bewerbung werden nur Studierende der Universität Halle zugelassen. Ablieferungsfrist 1. Oktober 1909. Preis: 150 M.

Berichtigung.

Auf S. 328 (Heft III) Z. 11 v. u. lies: „nationalistischen" statt „rationalistischen".

Erwiderung auf einen Angriff auf die Kantstudien.

In dem „Frankfurter Israelitischen Familienblatt" in der Nummer vom 4. Dez. 1908 findet sich ein Artikel von Maxime Le Maître-Giessen: „Jüdische Professoren. Ein Beitrag zur jüdischen Martyrologie." In diesem Artikel, der auch sonst sehr viele Uebertreibungen enthält, heisst es u. A.: „Vaihinger in Halle gibt seit Jahren die „Kantstudien" heraus. In diesen Kantstudien werden alle Gelehrten und Philosophen, die zur Kantischen Philosophie irgend welches Verhältnis haben, behandelt — der Nestor der Kantischen Philosophie in Deutschland, Hermann Cohen, wird systematisch totgeschwiegen." Der Verfasser dieser Bemerkung kann unmöglich die „Kantstudien" jemals selbst in den Händen gehabt haben; jene Behauptung widerspricht vollständig den Tatsachen. Diese Tatsachen lassen sich um so leichter konstatieren, als jeder der bis jetzt erschienenen 13 Bände der „Kantstudien" ein sorgfältiges „Personenregister" sowie ein vollständiges „Verzeichnis der besprochenen Novitäten" enthält. In keinem der 13 Bände fehlt der Name Cohen, in einzelnen ist er sogar sehr oft genannt, so sogleich in Bd. I 15 mal, in Bd. IV 11 mal, in Bd. XI 15 mal, in Bd. XII 11 mal, in Bd. XIII 8 mal; der VIII. Bd. wird eröffnet mit einer 29 Seiten langen Abhandlung über: „Cohen's Logik der reinen Erkenntnis" von einem ihm nahe stehenden Gelehrten, Professor Dr. Staudinger in Darmstadt. Durch diese Tatsachen wird die oben angeführte Behauptung von Maxime Le Maître als eine völlig irrige widerlegt.

Höchstens könnte man sich darüber wundern, dass unter den auf dem Umschlag der Kantstudien aufgezählten hauptsächlichsten „Mitwirkenden": (Adickes, Boutroux, Caird, Creighton, Dilthey, Erdmann, Eucken, K. Fischer, Heinze, Reicke, Riehl, Windelband) der Name Cohen's fehlt. Aber als ich im Herbst 1895 die „Kantstudien" ins Leben rief, habe ich Cohen aufgefordert, sich an denselben zu beteiligen und zu erlauben, dass ich seinen Namen den eben genannten Namen hinzufüge. Ich erhielt folgende Antwort: Berlin N., Invalidenstr. 18 I, d. 9. 10. 95. Hochgeehrter Herr Kollege! Ihr Prospekt mit Ihrem freundlichen Begleitschreiben sind mir nach manchen Wanderungen durch die Schweiz endlich zugegangen und haben mir Freude gemacht. Ich danke Ihnen sehr für die gütigen Worte der Anerkennung, welche Sie mir bei diesem Anlass aussprechen, und mit denen Sie meinem Arbeitergemüt sehr wohl getan haben, umsomehr, als ich in dem ganzen Vierteljahrhundert, in dem ich nun in der bestimmten Richtung arbeite, durch herzliche Anerkennung nicht verwöhnt worden bin. Sie müssen mir daher verzeihen, dass ich jetzt, nachdem ich die ganze lange Zeit einsam, und nur von wenigen Anhängern begleitet, meinen Weg gegangen bin, mich nicht mehr entschliessen kann, Ihrer freundlichen Aufforderung, der ich bei anderen Lebenserfahrungen gern gefolgt wäre, anders als mit aufrichtigem Danke zu entsprechen. Wenn ich einmal etwas fertig bringen kann, was ich Ihnen anbieten darf, so will ich es gern tun und der Zeitschrift selbst in jedem Sinne das beste Gedeihen wünschen. Aber für die Mitwirkung bei der Redaktion kann ich mich nicht verantwortlich machen. Mit nochmaligem Danke und kollegialem Grusse ihr sehr ergebener H. Cohen.

Leider hat Cohen den von mir begründeten und seit einigen Jahren gemeinschaftlich mit Privatodozent Dr. Bauch hier — der übrigens auch längst seinerseits Herrn Dr. Görland, einen der nächsten Schüler Cohens, zu einer besonderen, bis jetzt freilich noch nicht eingelieferten Abhandlung eigens über das System Cohens aufgefordert hat — herausgegebenen „Kantstudien" keinen Beitrag gegeben. Auch zu der von mir im Jahre 1904 gegründeten „Kantgesellschaft" habe ich Cohen leider vergeblich eingeladen. Aber man wird wenigstens zugestehen, dass die Kantstudien das ihrige getan haben, um Cohen gerecht zu werden.

Halle a. S., d. 8. Dez. 1908.

Prof. Dr. H. Vaihinger.

Walter Simon-Preisaufgabe.

Das Problem der Theodicee in der Philosophie und Litteratur des 18. Jahrhunderts mit besonderer Rücksicht auf Kant und Schiller.

Die Verkündigung des Ergebnisses der Preisbewerbung um diese im Juni 1906 ausgeschriebene Preisaufgabe sollte in den „Kantstudien" im Dezember 1908 erfolgen.

Aus zwei Gründen ist es jedoch nicht möglich gewesen, diesen Termin einzuhalten. Einmal ist einer der 3 Preisrichter, Professer Dr. Eugen Kühnemann an der Universität Breslau, unerwarteter Weise zum drittenmal zum sog. „Austauschprofessor" für Amerika ernannt worden, und musste im September seine Reise dahin antreten, so dass er seine Beteiligung an den Arbeiten der Preisrichterkommission mitten abbrechen musste. An seine Steile wurde von ihm und von den beiden anderen Preisrichtern, Professor Dr. Paul Natorp in Marburg und Professor Dr. Theobald Ziegler in Strassburg i. E. in Übereinstimmung mit der Geschäftsleitung der Kantgesellschaft, Professor Dr. Paul Menzer an der Universität Halle cooptiert. Natürlich sind durch diesen Wechsel die Verhandlungen der Kommission aufgehalten worden.

Zum Anderen ist aber auch die Arbeit der Preisrichterkommission dadurch eine unerwartet grosse geworden, dass nicht weniger als 7 sehr umfangreiche Abhandlungen zur Preisbewerbung eingelaufen sind, deren genaue Prüfung mehr Zeit in Anspruch nimmt, als ursprünglich in Aussicht genommen war. Diese 7 Abhandlungen werden im Folgenden nebst ihren (abgekürzten) Mottis hier aufgeführt, was zugleich als Empfangsbestätigung für die rechtzeitige Einsendung der betr. Abhandlungen seitens der unbekannten Verfasser dient:

			Seiten
No. 1	Motto:	„*Kannst du nicht* . . ."	652
„ 2	„	„*Θεὸς αναίτιος* . . ."	267
„ 3	„	„*Alles Höchste* . . ."	485
„ 4	„	„*Das schönste Glück* . . ."	955
„ 5	„	„*Οἴδαμεν ὅτι* . . ."	652
		dazu noch Anmerkungen	528
„ 6	„	„*Unter einer Theodicee* . . ."	956
„ 7	„	*Principibus* . . ."	573
		Summa:	5068

Es ist selbstverständlich eine überaus grosse und verantwortungsvolle Arbeit für die Preisrichter, diese fünftausend Seiten (meistens Grossquart und Folio) sorgfältig durchzulesen und gerecht zu prüfen. Das Ergebnis wird nunmehr in der nächsten Generalversammlung der Kantgesellschaft, am 22. April (Kants Geburtstag) verkündigt und sodann durch die Presse (speziell die Königsberger Zeitungen, ferner die „Nationalzeitung", „Kölnische Zeitung" und „Frankfurter Zeitung" u. A.) öffentlich bekannt gemacht werden. Das ausführliche Gutachten der Preisrichter wird in dem 2. Hefte des nächsten Jahrganges der „Kantstudien" abgedruckt werden.

Halle a. S. im Dezember 1908.

Der Geschäftsführer der „Kantgesellschaft".
H. Vaihinger.

An die Mitglieder der Kantgesellschaft.

Aus verschiedenen Gründen, teilweise typographisch-technischer Natur, erscheint dieses Schlussheft des XIII. Bandes einige Woehen später als sonst. Doch ist das erste Heft des XIV. Bandes auch schon in Angriff genommen, so dass dieses voraussichtlich ebenfalls bald in die Hände unserer Mitglieder gelangen wird.

Fast gleichzeitig mit diesem Hefte versendeten wir das Ergänzungsheft No. 11 (Müller-Braunschweig, Die Methode einer reinen Ethik u. s. w.) an unsere Mitglieder. Wie schon auf dem Umschlag und am Schluss dieses 11. Heftes bemerkt wurde, kann Heft No. 10 (Amrhein, Kants Lehre vom Bewusstsein überhaupt u. s. w.) wegen amtlicher Verhinderung des Verfassers erst Anfang des nächsten Jahres versendet werden; das umfangreiche Heft ist schon bis zum 8. Bogen gedruckt und wird ca. 11 Bogen umfassen.

Im Laufe der letzten Monate haben wir noch für das Jahr 1908 folgende Jahresmitglieder gewonnen (vgl. das vorhergehende Verzeichnis, Bd. XIII, Heft 1 u. 2, S. 185):

Kgl. Universitätsbibliothek in Göttingen.
Dr. phil. Nicolai von Bubnoff, Freiburg i. Br., Zasiusstrasse 24.
Frau Professor Helène Claparède-Spir, Genf, Champel 11.
Oberstabsarzt Dr. Jos. Ans. Froehlich, Dresden, Loschwitzerstrasse 4.
Adolf Hinze, Technischer Direktor, Wronke (Prov. Posen).
Geheimer Reg.-Rat Professor Dr. J. Imelmann, Berlin-Charlottenburg 4, Giesebrechtstrasse 13.
Dr. Richard Kroner, Freiburg i. Br., Schwimmbadstrasse 19.
Dr. J. Lange-Lonkorrek, Lonkorsz, Westpreussen.
Dr. phil. Iwan Lapschin, Privatdozent an der Universität St. Petersburg, Kirotchnaja 7.
Professor Dr. Rudolf Lehmann, an der Akademie Posen W. 3, Derfflingerstrasse 10.
Karl Linnebach, Leutnant im Badischen Pionier-Bataillon No. 14, Kassel, Schlangenweg 9.
Dr. N. Losskij, Professor an der Universität St. Peterburg, Kabinetskaja 20.
Walter Mechler, cand. phil., Jena (Weimar, Sedanstrasse 16 II).
Joan Mongesco (aus Rumänien) z. Z. Leipzig, Hofmeisterstrasse 6 I.
Referendar Fritz Münch, Strassburg i. E., Judengasse 34.
Dr. med. Robert Nitzsche (A. Zosimus) Dubuque (Jowa) U. S. A.
Cand. phil. Hans Prager, Wien XIX, 1, Leidesdorferstrasse 15.
Kgl. Realschuldirektor H. Richert, Pleschen, Prov. Posen.
Dr. P. H. Ritter, ord. Professor der Philosophie in Utrecht.
Professor Dr. P. Schwartzkopff, am Gymnasium zu Wernigerode a. Harz.
Dr. Theodor Valentiner, Oberlehrer am Alten Gymnasium, Bremen, Humboldtstrasse 72.
Dr. J. Waldapfel, Professor am Übungsgymnasium des Kgl. Ungarischen Seminars für Kandidaten des höheren Schulamts, Budapest VIII, Trefortstrasse 8.
Achim v. Winterfeld, Steglitz bei Berlin, Filandastrasse 1.
Dr. phil. et med. K. Wize, Jeżewo bei Borek (Prov. Posen).
Professor D. Dr. G. Wobbermin, Breslau 18, Carmerstrasse 17.

Halle a. S., im Dezember 1908.

Der Geschäftsführer der „Kantgesellschaft".
H. Vaihinger.

Sach-Register.

Personen-Register.

Besprochene Kantische Schriften.

(Chronologisch.)

Verfasser besprochener Novitäten.

Verzeichnis der Mitarbeiter.





